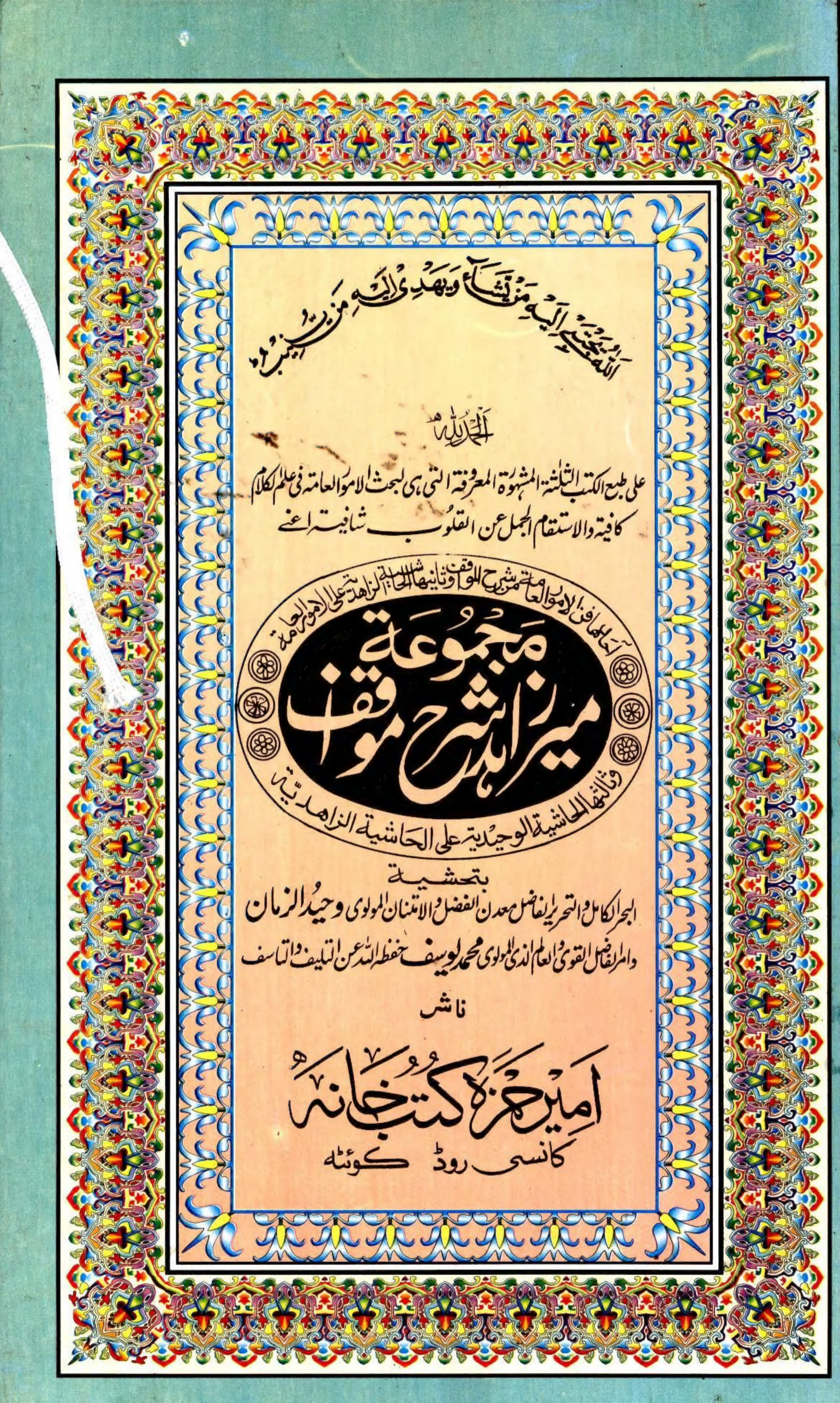
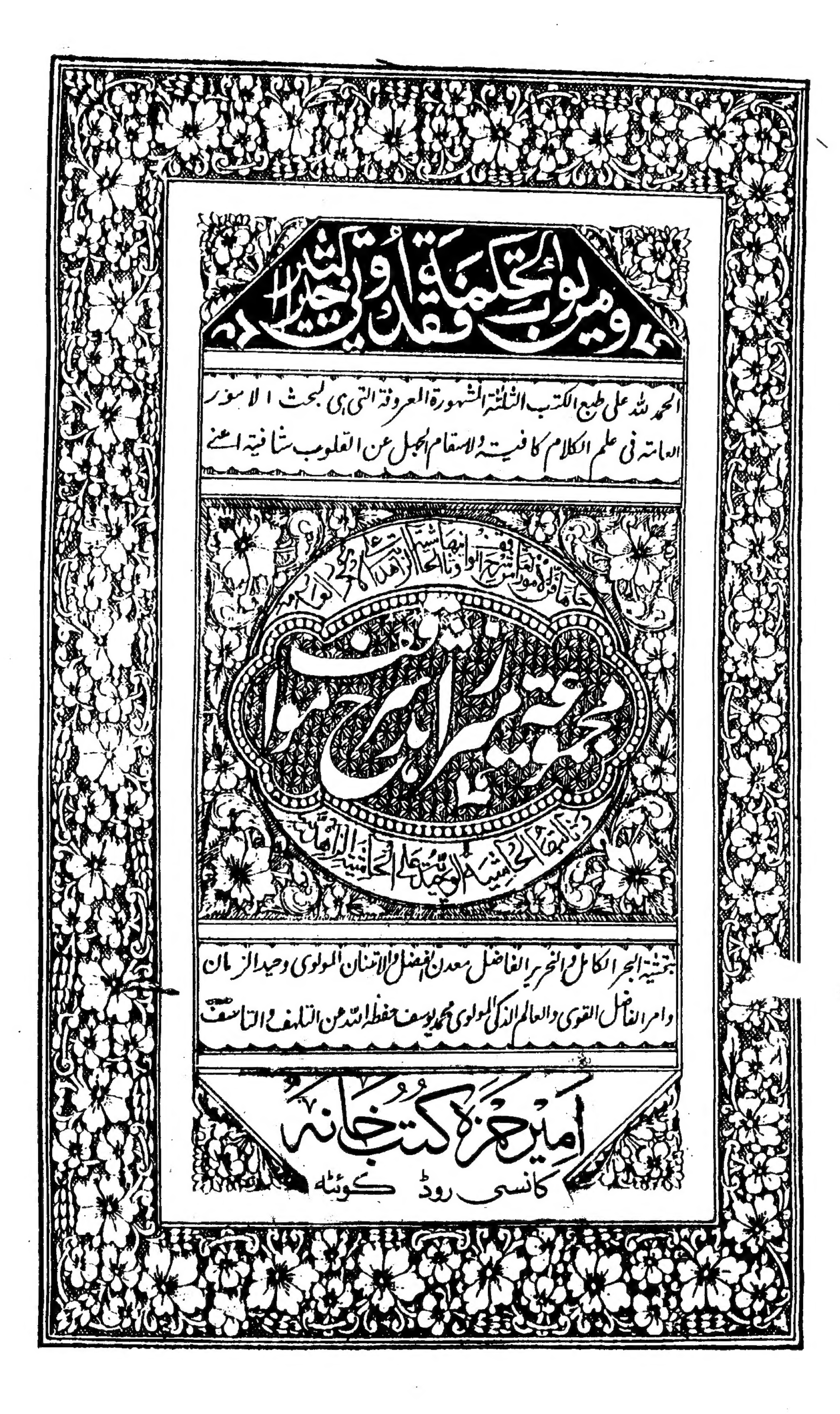


اللّٰہ یجتبی الیہ من یشاء ویھدی الیہ من ینیب
الحمد للہ
علی طبع الکتب الثلثۃ المشھورۃ المعروفۃ التی ہی لبحث الامور العامۃ فی علم الکلام
کافیۃ والاستقام الجمل عن القلوب شافیۃ اعنی
اما لھا فی الامور العامۃ من شرح المواقف وثانیھا الحاشیۃ الزاھدیۃ علی الامور العامۃ
مجموعہ میر زاہد شرح مواقف
وثالثھا الحاشیۃ الوحیدیۃ علی الحاشیۃ الزاھدیۃ
بتحشیۃ
البحر الکامل والتحریر الفاضل معدن الفضل والامتنان المولوی وحید الزمان
والفاضل القوی والعالم الذی المولوی محمد یوسف حفظہ اللہ عن التلیف والتاسف
ناشر
امیر حمزہ کتب خانہ
کانسی روڈ کوئٹہ


ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا
الحمد لله على طبع الكتب الثلثة المشهورة المعروفة التي هي لبحث الامور
العامة في علم الكلام كافية لاسقام الجهل عن القلوب شافية اعني
بتحشية البحر الكامل والنحرير الفاضل معدن الفضل والامتنان المولوي وحيد الزمان
وامر الفاضل القوي والعالم الذكي المولوي محمد يوسف حفظه الله من التلهف والتاسف
امیر حمزہ کتب خانہ
کانسی روڈ کوئٹہ



عــه كحاشية القاضي ومولانا بركت رحمهما الله — عــه كحاشية مولوي محمد مبين ومحمد اكبر رحمهما الله ١٢

حــه قوله الحمد لله الحمد في اللغة ستودن وستايش وفي الاصطلاح الثناء على الجميل من جهة التعظيم من نعمة وغيرها والمخترع من الاختراع في اللغة ايجاد كردن وفي الاصطلاح ايجاد الشئ على غير مثال سابق له من جنسه سواء كان ذلك الشئ ماديا او غير مادي زمانيا او غير زماني والابداع ايجاد الشئ من غير مادة ولذا قال المحدث للطبائع ولم يقل المبدع لانها مادية والاعراض جمع العرض وهو ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع والجواهر جمع جوهر وهو ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وانما قدم الاعراض عليها ليناسب لاحقه والاحداث ايجاد شئ مسبوق بالزمان فهو اعم من الاختراع من وجه وكذا من الابداع والطبائع جمع الطبيعة وهي قوة سارية في الاجسام بها يصل الجسم الى كماله الطبعي والعناصر جمع عنصر وهو الاصل الذي تتألف منه الاجسام المختلفة الطبائع وهو اربعة الارض والماء والنار والهواء والمادة وهي التي يحصل بها الشئ بالقوة والمدة الزمان وهو المعبر عنه والقوة والعدة بمعنى الطاقة والامكان عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم والاستعداد هو كون الشئ بالقوة القريبة او البعيدة الى الفعل والوجوب هو اقتضاء الذات الوجود وما استغناؤه عن الغير في الوجود وامر بينا زيبه الواجب عن الممكن والحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شئ ممتد كالجسم او غير ممتد كالجوهر الفرد وهو المكان بعينه عند المتكلمين وعند الحكماء الحيز اعم من المكان كما هو مسطور في كتبهم والازمان جمع زمان لم يفرده ليناسب بجاره ولم يفرده للزوم التكرار وهو عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر

وهو القوي ١٢

بسم الله الرحمن الرحيم

(تقديم الاعراض لقصد السجع ١٢ ع)

الحمد لله المخترع للاعراض والجواهر والمحدث للطبائع والعناصر المفارق من المادة والمدة والموجد للقوة والعدة البرئ من الامكان والاستعداد والمعري عن الوجوب والايجاد والمجرد من الحيز والمكان والمنزه عن القوى والازمان العالم بالامور العامة والخاصة والقائم بالذات بغير الواسطة الملبس للماهيات خلع الوجود والصانع المؤثر كثير الجود والواحد القديم العالي عن شوائب الحدوث والفرد الحكيم المتعالي عن التفحص والبحوث ثم الصلوة على السيد الشريف اللازم رسول الملك الصمد الواحد الاحد التام لرسوم الدين والانسان الكامل في عين اليقين المركز لدائرة الكمال والفصل بين الحق والضلال المكمل الحكمة العملية والمتمم القوة النظرية المنعوت بالاختصاص والموصوف باشرف الانفاس ودافع التشكيك والتغليط ورافع الجهل المركب والبسيط الناطق باحسن المقولات والكامل في الملفوظات والمعقولات مؤسس الحكمة المنطوق بها بالبراهين اللمية والانية ومحصل مادة الشريعة بالصور الجنسية والنوعية اذ امره يسيرة في امكان العام وسرائره عسيرة على الوجدان التام وعلى آله واصحابه اهل التصديق والاذعان وارباب التحقيق والايقان سيما على الذين هم للدين والشريعة كالعناصر للاجسام والاصول للاجرام قد بذلوا جهدهم في قمع الرسوم الناقصة وقلع المواد الفاسدة هم للسالكين كالافق المبين وكالثوابت لافلاك التكوين شرحوا مقاصد الشريعة الغراء وصحائف الملة السمحاء وجودهم قوة لعضد الدين وعدة لمواقف اليقين والحمد لله رب العالمين اما بعد فيقول العبد العاجز المفتقر الى رحمة المنان محمد وحيد الزمان ابن المولوي الحاج محمد مسيح الزمان عفا عنهما الرحمن لما اشتغل عندي المتوقد الذكي والفطن اللبيب اللوذعي البرئ عن العيب والشين المولوي محمد مهدي حسين صانه الله بنور الهداية عن اصابة العين وظلمة الغين بقراءة شرح المواقف وحاشية السيد الزاهد عليها التمس مني ان اؤلف على الحاشية الزاهدية تعليقا مستقلا يوضح مطالبه ويظهر مآربه تنحل منه معضلاته وتنفتح منه مغلقاته لا اقصد فيه الا الشرح ولا ارام فيه القدح والجرح مع ان النحارير الاحبار شكر الله سعيهم في كل الازمنة والاعصار كتبوا عليها فالفوا حواشي عديدة وتعليقات سديدة لكن بعضها طويلة مملة للطالب وبعضها وجيزة مخلة في درك المآرب فكنت اصفح عن ذلك الامر العظيم والخطب الجسيم لاني قد كنت مبتلى في نوائب الزمان ومشغولا في علائق الدوران والزمان زمان لا يعظم فيه اهل العلم ولا يكرم فيه اولو الحلم قل العلم والحلم وكثر الجهل والظلم تسرى الافاضل حائدين للجهلة وذا من الكملة معرضين عن طريق الحق واليقين مسرعين في الظن والتخمين كم من جاهل علموه من العالمين وكم من ذاهل

عــه قوله الجنسية اه المراد بالصورة الجنسية هو البيان الاجمالي للنبي صلعم المحتاج الى التفصيل والتوضيح لان الصورة الجسمية الحكمية يحصل بها الجسم المطلق بدون التعيين والمراد بالصورة النوعية هو البيان المفصل لان الصورة النوعية الحكمية تحصل بها الجسم نوعا معينا كما ان ذلك مبين في علم الحكمة و بهذا التقرير يظهر ان الصواب الجسمية بدل الجنسية كما لا يخفى فتدبر ١٢ محمد عبيد الله القندهاري الاولوي السليمانيلي عفى عنه



خطبة الحاشية الزاهدية

وعلى نورافالمدح ايضا يختص بما هو الاختياري وتمثال مدحت اللؤلؤ على صفائها ممنوع كذا قال السيد ١٢

تحمدك يا من قصرت عن وصف كماله ألسنة العلماء الاعلام وضعفت عن التطرق الى ساحة جلاله اجنحة العقول الافهام ثبتت اقدام آرائنا في مهاوي الكلام ووفقنا لتشييد قواعد عقائد الاسلام وصل على افضل الرسل سيد الانام محمد الهادي باقرب الطرق الى دار السلام وعلى آله البررة الكرام وصحبه الكملة العظام ما تقاربت الصحف والاقلام وتعاقبت الانوار والظلام وبعد فيقول العبد الضعيف المحتاج الى رحمة الله الغني القوي محمد زاهد ابن محمد اسلم الحسيني الهروي هذه حواش متعلقة على فن الامور العامة من شرح المواقف اودعت في درج عباراتها لآلي تحقيقات تزين بها آذان اذهان ذوي

فنون من العارفين لا يرومون بواطن المعاني ويقصدون ظواهر المباني لا يميزون بين اللجين والجين ولا يفرقون بين المرجان والسجين كل سعيهم هيمان في بوادي الوساوس وجل جدهم ولمعان في صحاري الهواجس مع انهماكي بتدريس الطلبة واشتغالي في امور الحكمة حتى لا اجد ساحة خالية ولا آنا خاوية الا انه لم يترك لي عذرا واستدعى مني مرة بعد اخرى فتاملت في استخراج وقت من الاوقات لتاليف تلك التعليقات فاختلست ساعات متفرقة واختطفت اوقات متشتتة وسعيت في تحريره وتاليفه على حسب ما كان لي متحضرا في الحال من غير توجه الى ما قيل او يقال حتى وفقني الله لاتمامه واسعاف مرامه فخدمت بها حضرة رافع اعلام العدل والانصاف ودافع ظلام الجور والاعتساف مرجع ارباب البراعة ومجمع فرسان اليراعة اشرف جهابذة النقد وافضل ارباب الحل والعقد امير الامراء العظام ورئيس الرؤساء الكرام ظل الله الملك الديان النواب كلب علي خان بهادر والي رامپور لا زالت شموس اقباله طالعة وبدور اجلاله لامعة فان وقع في حيز القبول فهو غاية المأمول ونهاية المسئول وها انا اشرع في المقصود بعون الله القادر الدافع للمصائب الرافع للنوائب قوله نحمدك معنى الحمد مشهور وايراد الجملة الفعلية للدلالة على تجدد الحمد له تعالى كل حين وآن وفي ايراد صيغة التكلم مع الغير تنبيه على عموم الحامدين قوله يا من الياء وان ينادى بها البعيد المكاني والله اقرب من حبل الوريد ولكنه نزل البعد الرتبي بمنزلة البعد المكاني واطلاق المبهمات عليه سبحانه ماذون كما ورد في الادعية الماثورة قوله السنة جمع اللسان قوله الاعلام جمع علم بفتحتين بالفارسية نشان يعني به ارتفاعهم وشهرتهم قوله من التطرق على وزن التفعل بالفارسية راه يافتن قوله الساحة ميدان صحرا قوله اجنحة جمع جناح بالفارسية بال مرغ هذا استعارة بالكناية حيث شبه العقول بطيور ذوي اجنحة واثباتها لها استعارة تخييلية قوله والافهام جمع فهم بمعنى دانش قوله ثبت على صيغة الامر من باب التفعيل قوله اقدام آرائنا فيه من الاستعارتين على ما سبق قوله في مواقف الكلام لا يخفى ما فيه من براعة الاستهلال لان هذه الحاشية معلقة على شرح المواقف قوله ووفقنا على صيغة الامر والتوفيق توجيه الاسباب نحو المطلوب وخص شرعا بالخير قوله لتشييد التشييد استوار ومحكم كردن قوله القواعد جمع قاعدة وهي عبارة عن قانون كلي يستنبط منها احكام جزئياتها والعقائد جمع عقيدة وهي قضية يتعلق بها الاذعان ويكون الغرض منها مجرد الاذعان لا العمل واضافة التشييد الى القواعد بمعنى اللام واضافة القواعد الى العقائد بمعنى اللام او من فتامل قوله وصل اي عظمه في الدنيا باعلاء ذكره وفي الآخرة بتشفيعه في امته وتضعيف اجره قالوا الصلوة اذا استندت الى الله تعالى يراد به الرحمة وهي رقة القلب والله بري عنه فالمراد ثمرتها وهي التفضل والاحسان قوله على افضل الرسل الرسل جمع رسول وهو قد يرادف النبي وقد يختص بما هو صاحب كتاب وشريعة وفي بعض النسخ المرسل على صيغة المفعول واللام فيه للاستغراق قوله الانام الخلق قوله باقرب الطرق جمع طريق قوله الى دار السلام وهي الجنة سميت بها لان فيها سلامة من الآفات كلها قوله البررة جمع البار بمعنى نيكوكار قوله الكرام جمع الكريم بمعنى بزرگ قوله وصحبه جمع الصاحب قوله الكملة جمع الكامل قوله العظام جمع العظيم قوله الصحف جمع صحيفة قوله الظلام بالفتح تاريكي اول شب ظلماء شب تاريك كذا في الصراح والمراد ههنا بالانوار الايام وبالظلام الليالي قوله المحتاج الى رحمة الله الغني فيه صنعة الطباق قوله الهروي منسوب الى هرات قوله هذه اي الامور المرتبة الحاضرة في الذهن قوله اودعت من الايداع بالفارسية امانت نهادن قوله درج بالضم بمعنى الصندوق الصغير قوله لآلي جمع اللؤلؤ بمعنى دُر والاضافة من قبيل اضافة المشبه الى المشبه به قوله آذان جمع اذن بمعنى گوش قوله وحذرت اي خفت



من اضافة المشبه الى المشبه بہ بیانیة ادعائیة قاله العصام فی حاشیته علی الفوائد الضیائیة ۱۲ عبید دو

فی استار اشار استانفائس عرائس لم یطمثهن انس قبلی ولا جان خدمت بها حضرة من نصر الملة والدین وقفی علی آثار سیالر سلاطین جاهد فی سبیل الله سبحانه و تعالی حق الجهاد وقطع کما ینبغی دابر الکفرة والشرک والالحاد الذی تخضع دون سرادقات جلاله جباه السلاطین وتکتحل من تراب ساحته الاعین الخواقین تقتبس من نیر جماله شمس الضحی ویستنیر من انوار کماله بدر الدجی قد سطعت الآفاق بانوار عدله واحسانه واشرقت الانفس بلمعات فضله وامتنانه وایدت عساکره بالجنود القدسیة الملکیة وفطرت علی نصرته النفوس العلویة الفلکیة تدبیره الراسخ سد لمنع یاجوج الطغیان ورده الثاقب نیر مزیل ظلمة العدوان سیفه مرآة ینطبع فیها صور الفتح والظفر ورمحه مصفاة یذهب الکلیف من وجه القمر العلم مصباح یتنور من ذبالته العمیم وهو مشکوة تقتبس من سراج فضله الجسیم السلطان المعظم والخاقان المکرم اسد المعارک الغازی محمد اورنگ زیب بادشاه الغازی لازالت رایات سلطنته مقارنة لآیات الفتح والظفر وآراؤه الصائبة مطابقة لمجاری القضاء والقدر اللهم کما وهبت له فی النشأة الاولی ملکا لا ینبغی لاحد من بعده انک انت الکریم الوهاب کذلک ارزقه فی النشأة الاخری السعادة القصوی وحسن المآب انک علی کل شیء قدیر وبالاجابة جدیر

قوله فی استار جمع ستر پرده قوله نفائس جمع نفیس عرائس جمع عروس مرد وزن نوخاسته قوله لم یطمثهن اقتباس من الآیة الکریمة قوله والدین الشریعة من حیث انها تطاع دین ومن حیث انها تکتب ملة قوله وقفی پیروی کرد والآثار جمع الاثر بفتحتین بمعنی طریقة قوله الکفرة یحتمل ان یکون مصدرا بمعنی ناسپاسی وان یکون جمع کافر والاول مناسب والثانی ظاهر قوله والالحاد الالحاد از دین برگشتن قال الجوهری الحد فی دین الله ای حاد عنه وعدل ولحد لغة فیه کذا فی الصحاح قوله تخضع من الخضوع بمعنی العجز قوله دون ای عند قوله سرادقات جمع سرادق بالفارسیة سراپرده ویقال بیت مسرق ای مجلل بالسرادقة قوله جباه بکسر الاول جمع جبهة بمعنی پیشانی قوله وتکتحل الاکتحال سرمه کشیدن والاعین جمع العین بمعنی چشم قوله الخواقین جمع الخاقان وهو لفظ ترکی فی الاصل کان لقبا لسلطان الصین والترک ثم اطلق علی کل سلطان عظیم قوله تقتبس من الاقتباس مجرده القبس وهو شعلة من النار واقتباسها الاخذ منها یعنی قوله تقتبس تاخذ الضیاء قوله نیر النیر بالفتح وتشدید الیاء المکسورة صیغة المبالغة من النور ای بسیار نور دهنده ثم اطلق علی الشمس لانها سبب کثرة نوره قوله شمس الضحی بالفارسیة آفتاب وقت چاشت قوله ویستنیر ای یستفید النور قوله بدر الدجی بالفارسیة ماه تمام تاریکی قوله سطعت من السطوع وهو العلو قوله واشرقت ای صارت ذوات شروق ونور قوله لمعات جمع لمعة بمعنی درخشندگی قوله وایدت علی صیغة الماضی المجهول من التایید ای التقویة والعساکر جمع عسکر بمعنی لشکر قوله الجنود جمع جند ای العسکر قوله وفطرت ای خلقت قوله الراسخ بمعنی المضبوط قوله سد مصدر بمعنی استوار کردن قوله یاجوج الطغیان الیاجوج اسم قوم من اولاد یافث کانوا مفسدین فی الارض فسد ذو القرنین طریقهم والطغیان الشرارة والتجاوز عن الحد کانه شبه الطغیان بالشخص المسمی بالیاجوج وجعل تدبیره سدا له قوله الثاقب المضیء قوله العدوان الظلم قوله مرآة آئینه قوله ورمحه الرمح بالفارسیة نیزه قوله مصفاة آلة الصفاء قوله الکلیف اسم للون کدر یحدث فی الوجه کثیرا والفرق بینه وبین البهق الاسود ان الکلیف املس بخلاف البهق الاسود فان فیه خشونة فی الدیوان الکلیف فی الوجه هو الذی یکون مثل السمسم کذا فی البحر وفی الغیاث کلف داغهای تیره که بر رخساره بعضی مردم پیدا آید قوله یتنور ای روشن میباشد قوله من مشکوة فی الغیاث مشکوة طاقی فراخ که در ان چراغ وقندیل گذارند وسراج بمعنی چراغ قوله المعارک جمع المعرکة ای جای کارزار کذا فی الغیاث قوله محمد اورنگ زیب لقبه ابو المظفر کنیته محی الدین اسمه هو ابن شهاب الدین عرف شاهجهان بادشاه ابن جهانگیر شاه ابن جلال الدین محمد اکبر شاه الغازی واسم امه ارجمند بانو بیگم کانت ملقبة بممتاز محل وهی بنت نواب آصف جاه اخ نور جهان بیگم کان متوحدا ومتفردا فی اشاعة الدین واجراء احکام الشرع المبین حامیا للعلماء وکافیا للفضلاء وقد غلب فی عصره علی اکثر ممالک السند وفتح ممالک الدکن وصنف فی وقته الفتاوی العالمگیریة وهو کتاب کبیر حاو لمسائل الفقه الحنفی وان شئت الاطلاع تفصیل حاله فارجع الی کتب التواریخ قوله لازالت رایات سلطنته رایات جمع رایة بمعنی علم ونشان قوله وآراؤه جمع رای قوله فی النشأة الاولی ای نشأة الدنیا قوله فی النشأة الاخری وهو نشأة یوم القیامة قوله جدیر ای حری ولائق

۳ اعلم ان لفظ بیگم لفظ ترکی یستعمل لتعظیم النساء کلفظ بی بی فی لساننا الافغانیة وغیر ذلک ۱۲ محمد عبید الله

وا سمائهم والقابهم خطب الکتب لا لفسقة والفجرة من الامراء فان الله عز وجل یبغض بمدح الفاسق الفاجر خصوصا اذا کان مدحه مقرونا بحمده تعالی وصلوة نبیه صلعم کما فی خطب الکتب فلیجتنب عن ذلک کل الاجتناب ۱۲ ابو الفضل محمد عبید الله القندهاری السلیمانخیلی الاوبی عفی عنه



الموقف الثانی فی الامور العامة ای مالا یختص بقسم من اقسام الموجود التی هی الواجب والجوهر والعرض فاما ان یشمل الاقسام الثلثة کالوجود والوحدة

قوله مالا یختص الخ انت تعلم ان المتبادر منه ان الامور العامة احوال الوجب والجوہر والعرض ومحمولات علیها لا انها موضوعات لها والوجود والامکان وغیرهما مما یبحث عنه ہہنا کذلک علی ماسنشیر الیه وما اشتہر ان الکثرة نفس الکم المنفصل علی تقدیر نفی الجزء الصوری عنه فلیس بشیء لانه علی ذلک التقدیر وحدات من حیث انها معروضة للہیئة الاجتماعیة والکثرة وحدات محضة کما ستحققه ان شاء الله تعالی وبهذا یندفع ان هذا التعریف یصدق علی الکم المطلق والکم المتصل والکم المنفصل والکیف فانها تتحقق فی الجوہر والعرض وعلی العلم والقدرة وسائر الصفات السبعة فانها توجد فی الوجب والجوہر

قوله مالا یختص انت تعلم ان المتبادر منه الخ وجه التبادر ان المصنف قال ای مالا یختص آه فی تعریف الامور العامة والاختصاص وعدم الاختصاص من شان المحمولات بالطبع کما یقال الکاتب خاص بالانسان فی قولنا الانسان کاتب لا یقال ان الانسان مختص بالکاتب علی الوضع الطبعی اذ الطبع یابی ان اختصاص الصفة بالذات دون العکس ومن ہہنا قال الشیخ فی الشفاء ان فی بعض المقدمات احد الطرفین متعین للموضوعیة والآخر للمحمولیة حتی لو عکس کان غیر طبعی ونشأه ما قلنا وعلیه بنی عدم انتاج الشکل الثانی والثالث مع ارتدادهما الی الاول والحاصل انه یعلم من قول المص ان الامور العامة غیر مختص باحد الاقسام الثلثة انها محمولات علی الاقسام والاقسام موضوعات لها کما یقال الواجب موجود والجوہر والعرض کل واحد منها واحد وکثیر وحادث الی غیر ذلک **قوله** ومحمولات علیها ای علی الوجب والجوہر والعرض لان الامور العامة موضوعات لتلک الاقسام والاقسام محمولات علیها لان الامور العامة اوصاف والاقسام ذوات والطبعی هو حمل الصفات علی الذوات دون العکس کما ذکرنا **قوله** الوجود والامکان اما الوجود فهو شامل للاقسام الثلثة واما الامکان فان ارید منه العام فکذلک وان ارید منه الخاص فهو ایضا یشمل الاثنین من تلک الاقسام وهما الجوہر والعرض **قوله** وغیرهما من العلیة والمعلولیة والوحدة والکثرة والحدوث والوجوب بالغیر والوجوب المطلق وغیر ذلک مما یبحث عنه ہہنا ای فی مبحث الامور العامة کذلک ای محمولات لتلک الاقسام علی ماسنشیر الیه فانتظر **قوله** وما اشتہر ان الکثرة الخ دفع دخل مقدر تقریره ان الکثرة من الامور العامة والامور العامة محمولات علی ماذکرتم والکم الذی هو من اقسام العرض علی قسمین متصل ومنفصل والکم المنفصل ای العدد فیه مذہبان الاول انه وحدات مع الہیئة الاجتماعیة فالاربعة مثلا اربعة وحدات مع الجزء الصوری ای الہیئة الاجتماعیة فعلی هذا التقدیر لا یکون الکثرة عین الکم الذی هو قسم العرض لان الکثرة محض الوحدات والعدد هی مع الہیئة والثانی انه نفس الوحدات بنفی الجزء الصوری عنه فح تکون الکثرة عین الکم الذی هو قسم من العرض والعرض موضوع ہہنا علی ماذکرتم فیکون الکثرة من الموضوعات دون المحمولات فلا تکون من الامور العامة لانها المحمولات علی ماسبق فاشار الی دفع هذا الدخل بقوله وما اشتہر الخ **قوله** فلیس بشیء یعنی ان هذا المشہور لیس بشیء یعتمد علیه بل الحق ان العدد علی تقدیر نفی الجزء الصوری ایضا لیس عین الوحدات حتی یلزم الاعتراض بان الکثرة تکون علی هذا التقدیر عین العدد والعدد من اقسام العرض وهو من الموضوعات بل العدد علی ذلک التقدیر وحدات من حیث انها معروضة للہیئة الاجتماعیة حیثیة تقییدیة معتبرة فی العنوان لا فی المعنون والکثرة وحدات محضة فظهر الفرق بینهما فالاربعة مثلا لیس اربعة وحدات فقط بل مع عروض الجزء الصوری فتامل **قوله** وبهذا ای بما ذکرنا من ان الامور العامة محمولات علی الاقسام الثلثة **قوله** یندفع ان هذا التعریف هذا ایراد علی تعریف الامور العامة بانه لیس بمانع عن دخول الغیر وتوضیحه انکم عرفتم الامور العامة بالا یختص بقسم من الاقسام الثلثة الوجب والجوہر والعرض ان یعم الثلثة او الاثنین والکم المطلق والکم المنفصل والکم المتصل والکیف من هذا القبیل ای یصدق علی الجوہر والعرض اما الکم المتصل ففی الجوہر فکالجسم فان المقدار المطلق

ع قوله وما وقع فی التعلیقات من الشیخ من اطلاق العرض علی الوجود فهو بمعنی العارض مطلقا لا بالمعنی المشہور ای الموجود فی موضوع

القول ان السؤال الثانی یرد علی تقدیر کون العدد هو الوحدات معروضة للہیئة الوحدانیة ایضا کما لا یخفی والجواب فرق بین اعتبار الہیئة فی المعنون وبین اعتبارها بحسب العنوان فتدبر ١٢ محمد عبید الله



الموقف الثاني في الامور العامة

وربما يجاب عنه بان كونها من الامور العامة لا يقتضي بان يبحث عنها لجواز ان لا يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم وتحقيقه ان في الامور العامة يبحث عن احوال اقسام الموجود على وجه العموم اي من حيث شمولها لاقسام الموجود وتحققها فيها لا من حيث انفسها من غير تخصيصها بقسم دون قسم فلابد ههنا من تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الاول فالامور التي تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثاني كالعلم والكم ونحوهما لا يبحث عنها ههنا بل في الامور الخاصة كما ان الامور التي لم يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنيين كالمعلومية والمفهومية ونظائرهما لا يبحث عنها اصلا لا في الامور الخاصة ولا في الامور العامة واعلم انه لو جعل هذا التعريف تعريفا لفظيا يسهل الامر فان التعريف اللفظي يجوز بالاعم

عارض له بالضرورة واما المنفصل فيه فكاربعة اجسام مثلا واما الكم المتصل في العرض فكالسواد العارض الجسم واما المنفصل فكاربعة سوادات عارضة لاجسام كذلك ولما عرض المتصل والمنفصل كلا من الجوهر والعرض فيعرض الكم المطلق لهما بالضرورة واما الكيف في الجوهر فكالجسم الاسود وفي العرض كالسواد العارض للجسم فيكون هذه الاشياء داخلة في الامور العامة مع انهم لم يعدوها منها وكذلك الصفات السبعة للواجب اعني الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر فانها توجد في الواجب والجوهر بل الكلام ايضا عند الاشاعرة دون المعتزلة فانهم قالوا الكلام غير قائم بذاته تعالى بل هو موجد للكلام في الممكنات واجاب القوم من هذا الايراد عدة جوابات ثلث منها ذكره المحشي منها الاول ما اشار اليه بقوله وبهذا يندفع تفصيله ان الامور العامة على ما ذكرنا هي التي يحمل على الاقسام الثلثة والكم والكيف من اقسام العرض وهو من الموضوعات فلا يكون من الامور العامة وفيه ان هذا الجواب لا يمشي في صفات الواجب اللهم الا ان يقال انها اعراض قائمة بذاته تعالى فافهم قوله وربما يجاب عنه هذا جواب ثان عن الايراد المذكور حاصله تسليم قول المعترض بان تلك الامور من الامور العامة ولما يرد عليه انها لما كانت من الامور العامة فينبغي ان يبحث منها اجاب عنه بقوله كونها من الامور العامة الخ قوله وتحقيقه ان في الامور العامة حاصل التحقيق ان البحث عن الامور العامة انما هو على وجه العموم اي من حيث شمولها لاقسام الموجود وهي الواجب والجوهر والعرض وتحقق الامور العامة في ذلك الاقسام لا من حيث النفس تلك الامور مع قطع النظر عن شمولها لاقسام الموجود وجريانها فيها فالامور التي تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثاني اي عن نفسها بلا لحاظ شمولها للاقسام كالعلم فانه ينظر فيه عن نفس ماهيته واحواله مع قطع النظر عن جريانه في الواجب والجوهر وكالكم فانه يبحث عن الكم المتصل والمنفصل انفسهما مع عزل اللحاظ عن صدقهما على الجوهر والعرض لا يبحث عنها ههنا اي في مبحث الامور العامة والسر في ذلك ان المقصود في علم الكلام انما هو البحث عن الواجب والجوهر والعرض ولما كانت لكل منها احوال خاصة وغير خاصة ذكر الخاصة في ابواب علحدة والعامة في باب واحد فلم ينظر في تلك الباب في نفس الامور العامة بلا لحاظ كونها صادقا على الاقسام الثلثة اذ على هذا التقدير لزم ان لا يبحث عن الاقسام بل عن عوارضها وهذا خلاف ما رسم ههنا فيجب ان يبحث عنها مع النظر في انها صادقة على الاقسام الثلثة وتحققه فيها حتى لا يعدل عن المقصود فالامور التي يبحث عنها انفسها لا من هذه الحيثية كالكم والعلم وغير ذلك والامور التي لم يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم اصلا لا من حيث انفسها ولا من حيث جريانها في تلك الاقسام الثلثة كالمعلوم والمفهوم ونظائرهما من المعبر عنه والمخبر عنه وغير ذلك لا يبحث عنها ههنا وانما يبحث عن الاولى في الاحوال الخاصة ولا يبحث عن الاخرى اصلا لا في الامور الخاصة ولا في الامور العامة هذا غاية ما قيل في هذا المقام من جانب المحشي في تصحيح هذا الجواب وفيه نظر ظاهر اذ العلم ايضا يبحث فيه من حيث جريانه في الواجب فيقال انه حضوري وتام ومن حيث جريانه في الجوهر فيقال انه حصولي وغير تام وعلى هذا فقس تامل قوله واعلم انه هذا جواب ثالث عن الايراد المذكور تقريره ان هذا التعريف

وستعرف ان هذا الجواب ليس بصواب ١٢ منه جوز والتعريف اللفظي بالاعم



عـه وايضا للشان تقول التعريف ان كان على رأى المتكلمين يلزم على ذلك التقدير ان لايكون الوجود من الامور العامة الشاملة للاقسام الثلاثة لان الكم

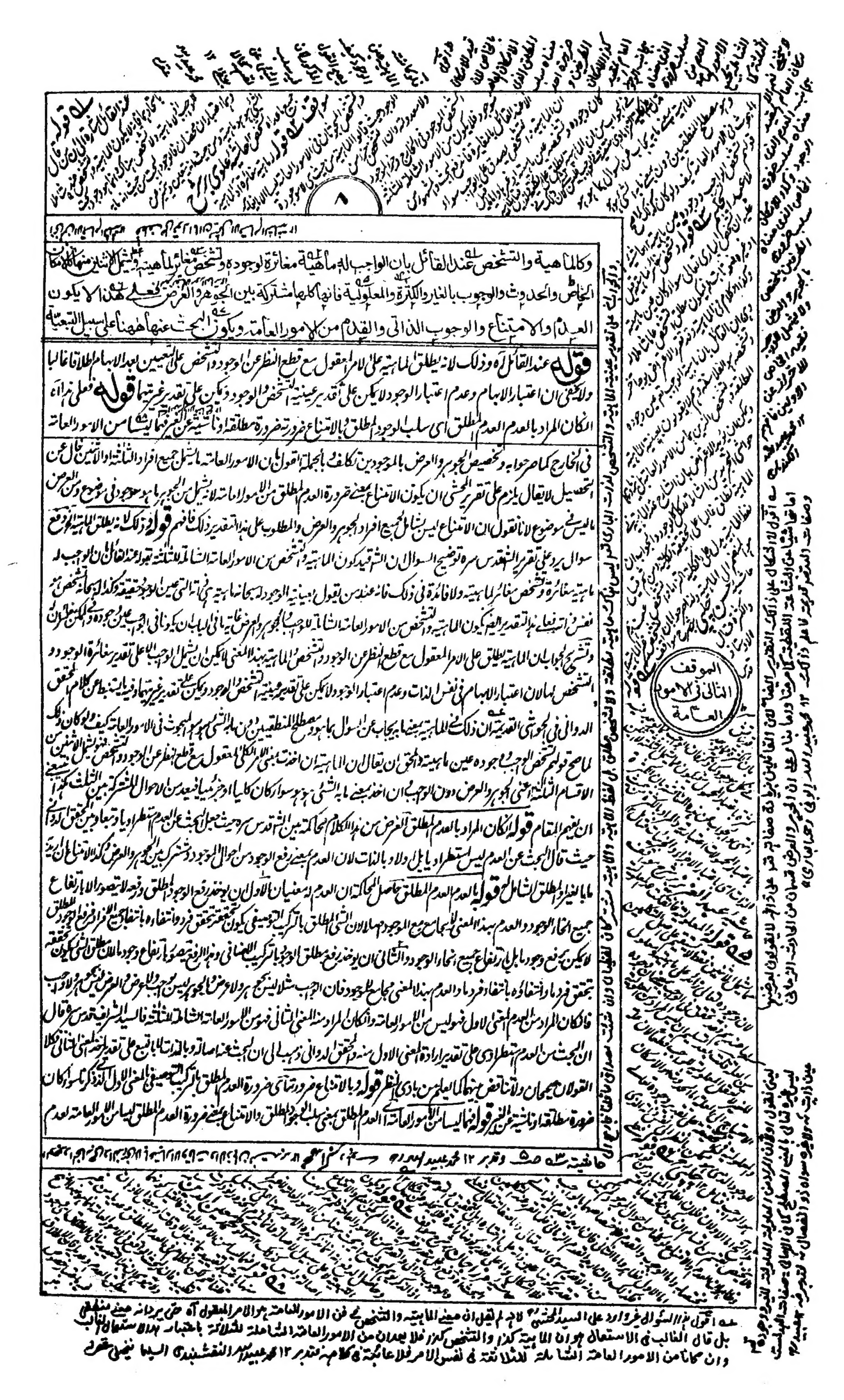
فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار

قوله فان كل موجود الخ وهذا على سبيل التبرع فان الامور العامة لايجب ان تتحقق في جميع افراد الثلثة او الاثنين والا يخرج الامكان ونظائره اذ ما من كلي الا ولبعض افراده ممتنع وتخصيص الافراد بالموجودة تكلف

للامور العامة لفظي لقصد بها شرح الاسم لاتحصيل الماهية فعلى هذا لاضير في دخول الكم وغير ذلك فيه اذ التعريف اللفظي يجوز بالاعم والجواب الرابع ماذكره المحقق الدواني في الحواشي القديمة على شرح التجريد وذكره المحشي في الحاشية النهية تفصيلا ان المراد من قولهم الامور العامة ما يوجد في الاقسام الثلثة او الاثنين منها وجودها في جميع افراد الثلثة وجميع افراد الاثنين وظاهر ان الصفات السبعة لاتوجد في اعراض اصلا ولا في الجمادات من افراد الجواهر والكم لايوجد في الجوهر المجرد الواحد ثم اعترض عليه بوجهين الاول انه لادلالة للفظ على ذلك اصلا الثاني انهم جعلوا العلية مما تشترك فيه الثلثة وشمولها لجميع افراد الجوهر والعرض غير بين لانها لو وجدت في جميع الافراد لكانت كل واحد منها علة لمعلول وتلك المعلولات الحاصلة من كل واحد من الافراد لاتخلو عن ان يكون جوهرا او عرضا فننقل الكلام اليه ويلزم عدم تناهي الافراد وهو ممنوع عند المتكلمين وكذلك الكثرة لاتشمل جميع افراد الجوهر والعرض اللهم الا ان يعم الاعتبارية اللاحقة لها من جهة الاوضاع وغيره كما في الوحدة وفيه ما فيه والجواب الخامس ماذكره ذلك المحقق في تلك الحواشي ان الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها فاندفع هذا السوال ظاهرا لان المبحوث عنه في الاعراض هو نفس الكم لا المتكم الشامل الذي هو من الامور العامة وفيه ان هذا لم يثبت بدليل يعتمد عليه كما سيجئ فافهم والحق في الجواب ما اقول انه كان مستنبطا من كلامهم ان ذكر جميع المسائل في كل باب غير واجب على المولف فلا حرج لو لم يذكر الكم والعلم وغير ذلك مع كونها من الامور العامة وهذا خال عن التكلفات والتعسفات الموجودة في غيره من الجوابات ولا يرد عليه انه يلزم الترجيح بلا مرجح بذكر بعض المسائل وترك بعضها مع كون الكل من الامور العامة لانا نقول المرجح ههنا موجود وهو ارادة المولف ونحو ذلك فافهم قوله وهذا على سبيل التبرع هذا دفع سوال يرد على الشارح قدس سره تقريره انه قال الشارح في اثبات كون الوحدة من الامور العامة الشاملة للثلثة ان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار فاورد عليه المعترض انه لاحاجة الى ذلك بل يكفي في اثبات كون الوحدة من الامور العامة الشاملة للثلثة ان يقال انها توجد في الواجب في فرد من الجوهر وفرد من العرض وتوضيح الدفع ان ماذكره الشارح على سبيل التبرع والاحسان لا على طريق الضرورة فان الامور العامة لايجب ان تتحقق في جميع افراد الثلثة والاثنين قوله والا يخرج الامكان اي وان كان الواجب في الامور العامة تحققها في جميع افراد الثلثة والاثنين لخرج الامكان الخاص من الامور العامة فان افراد الجوهر والعرض ما ليس بممكن خاص كالجوهر الموجود في موضوع والعرض الموجود لا في موضوع بل هي ممتنعة وما من كلي الا ولبعض افراده ممتنع فافهم قوله وتخصيص الافراد بالموجودة تكلف هذا دفع دخل مقدر تقرير الدخل بان للشارح ان يقول المراد من الافراد التي يعتبر شمول الامور العامة لها هي الافراد الحقيقية الموجودة لا الاعم منها ومن الاعتبارية وما ذكرتم من افراد الجوهر والعرض ليست بموجودة بل هي افراد اعتبارية وتقرير الدفع ان المعتبر في كلية الكلي شموله لجميع الافراد سواء كانت موجودة او معدومة فالتخصيص تكلف ولايخفى عليك ان المتبادر من الافراد هي الافراد الحقيقية الموجودة ولو كان كما ذكره المحشي لما صدق موجبة كلية اصلا فاذا قلت كل انسان حيوان قلنا انه كاذب لان الانسان الذي ليس بحيوان لايكون حيوانا فالحق ان يقال لو كان المراد بشمول الامور العامة شمولها لجميع افراد الاقسام الثلثة او الاثنين منها لخرج الكثرة والمعلولية وغيرها من الامور العامة وايضا ان كان هذا التعريف على رأي المتكلمين يلزم ان لايكون الوجود من الامور العامة الشاملة للاقسام الثلثة لان الكم مطلقا والاعراض النسبية كلها ليست عندهم موجودة لانحصار الوجود عندهم في الخارجي وان كان على رأي الحكماء يلزم ان لايكون الوجود الخارجي منها لان الكم المنفصل والاعراض النسبية كلها عندهم ليست موجودة

الموقف الثاني في الامور العامة

ـه اي الكم المطلق وقسميه المتصل والمنفصل وهذا مبني على ان الوجود ليس بعدد كما هو الصحيح على ما في خلاصة الحساب ١٢ — حيدر



وكالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغائرة لوجوده وتشخص مغائر لماهيته وتشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتى والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية

قوله عند القائل آه وذلك لانه يطلق الماهية على الامر المعقول مع قطع النظر عن الوجود والتشخص على التعيين بعد الابهام اطلاقا غالبا ولا يخفى ان اعتبار الابهام وعدم اعتبار الوجود لا يمكن على تقدير عينية التشخص والوجود ويمكن على تقدير غيرتهما **قوله** فعلى هذا آه الكان المراد بالعدم العدم المطلق اى سلب الوجود المطلق وبالامتناع ضرورته ضرورة مطلقة او ناشية عن الغير فهما ليسا من الامور العامة

فى الخارج كما صرح به وتخصيص الجوهر والعرض بالموجودين تكلف وبالجملة اقول ان الامور العامة ما يشمل جميع افراد الثلثة او الاثنين خال عن التحصيل لا يقال يلزم على تقرير المحشى ان يكون الامتناع بمعنى ضرورة العدم المطلق من الامور العامة لانه يشمل من الجوهر ما هو موجود فى موضوع ومن العرض ما ليس فى موضوع لانا نقول ان الامتناع ليس بشامل لجميع افراد الجوهر والعرض والمطلوب على هذا التقدير ذلك فافهم **قوله** ذلك لانه يطلق الماهية الخ دفع سوال يرد على تقرير الشارح قدس سره توضيح السوال ان الشارح قيد كون الماهية والتشخص من الامور العامة الشاملة للثلثة بقوله عند القائل بان الواجب له ماهية مغائرة وتشخص مغائر لماهيته ولا فائدة فى ذلك فانه عند من يقول بعينية الوجود له سبحانه ماهية هى ذاته التى عين الوجود حقيقة وكذا له سبحانه تشخص هو نفس ذاته فعلى هذا التقدير ايضا يكون الماهية والتشخص من الامور العامة الشاملة للواجب والجوهر والعرض غاية ما فى الباب ان يكون فى الواجب عين وجوده وفى الممكن مغائر له وتشريح الجواب ان الماهية يطلق على الامر المعقول مع قطع النظر عن الوجود والتشخص والماهية بهذا المعنى لا يمكن ان يشمل الواجب الا على تقدير مغائرة الوجود والتشخص لها لان اعتبار الابهام فى نفس الذات وعدم اعتبار الوجود لا يمكن على تقدير عينية التشخص والوجود ويمكن على تقدير غيرتهما وفيه ما يستنبط عن كلام المحقق الدوانى فى الحواشى القديمة ان ذلك معنى الماهية بمعنى ما يجاب عن السوال بما هو ومصطلح المنطقيين ومن ههنا التى هى المبحوث فى الامور العامة كيف ولو كان ذلك لما صح قولهم تشخص الواجب ووجوده عين ماهيته والحق ان يقال ان الماهية ان اخذت بمعنى الامر الكلى المعقول مع قطع النظر عن الوجود والتشخص فهو يشمل الاثنين من الاقسام الثلثة اعنى الجوهر والعرض دون الواجب وان اخذ بمعنى ما به الشئ هو هو سواء كان كليا او جزئيا فيعد من الاحوال المشتركة بين الثلث بكذا ان يفهم المقام **قوله** الكان المراد بالعدم العدم المطلق الغرض من هذا الكلام المحاكمة بين الشارح قدس سره حيث جعل البحث عن العدم استطراديا وبين المحقق الدوانى حيث قال البحث عن العدم ليس استطراديا بل ولا وبالذات لان العدم بمعنى رفع الوجود من احوال الموجود المشترك بين الجوهر والعرض وكذا الامتناع ان اريد ما بالغير والمطلق الشامل الخ **قوله** بالعدم العدم المطلق حاصل المحاكمة ان العدم له معنيان الاول ان يوخذ رفع الوجود المطلق ورفعه لا يتصور الا بارتفاع جميع انحاء الوجود والعدم بهذا المعنى لا يجامع مع الوجود مطلقا لان الشئ المطلق بالتركيب التوصيفى يكون تحققه بتحقق فرد وانتفاءه بانتفاء جميع الافراد فرفع الوجود المطلق لا يمكن برفع وجود ما بل بارتفاع جميع انحاء الوجود والثانى ان يوخذ رفع مطلق الوجود بالتركيب الاضافى وهذا الرفع يتصور بارتفاع وجود ما لان مطلق الشئ يكون تحققه بتحقق فرد ما وانتفاؤه بانتفاء فرد ما والعدم بهذا المعنى مجامع للوجود فان الواجب مثلا ليس بجوهر ولا عرض والجوهر ليس بواجب ولا عرض والعرض ليس بجوهر ولا واجب فان كان المراد من العدم المعنى الاول فهو ليس من الامور العامة وان كان المراد منه المعنى الثانى فهو من الامور العامة الشاملة للثلثة فالسيد الشريف قدس سره قال ان البحث من العدم استطرادى على تقدير ارادة المعنى الاول منه والمحقق الدوانى ذهب الى ان البحث عنه اصالة وبالذات لا بالتبع على تقدير اخذه المعنى الثانى فكلا القولان صحيحان ولا تناقض بينهما كما يعلم من بادى النظر **قوله** وبالامتناع ضرورته اى ضرورة العدم المطلق بالتركيب التوصيفى المعنى الاول الذى ذكر سواء كان ضرورة مطلقة او ناشية عن الغير **قوله** فهما ليسا من الامور العامة اى العدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق والامتناع بمعنى ضرورة العدم المطلق ليسا من الامور العامة لعدم

حاشية ٣ ص ٥ وتقرير ١٢ محمد عبيد الله

سه اقول هذا السوال غير وارد على السيد المحشى لانه لم يقل ان معنى الماهية والتشخص فى فن الامور العامة هو الامر المعقول آه حتى يرد انه معنى منطقى بل قال الغالب فى الاستعمال هو ان الماهية كذا والتشخص كذا فلا يعدان من الامور العامة الشاملة للثلاثة باعتبار هذا الاستعمال الغالب وان كانا من الامور العامة الشاملة للثلاثة فى نفس الامر فلا عائبة فى كلامه فتدبر ١٢ محمد عبيد الله النقشبندى السيالكوتى عفى عنه

الا ان يجعل الاحوال الممكنة الثبوت للموجود من الامور العامة كما ان الاحوال الثابتة له بالفعل منها وان كان المراد بالعدم مطلق العدم اى
سلب مطلق الوجود و بالامتناع ضرورته ضرورة مطلقة او ناشية عن الغير فهما من الامور العامة الا ان يقال المتبادر مما لا يختص بقسم ان يختص بالقسم لكن
يخرج ح الامكان الا ان يثبت ان كل ممكن موجود ولو فى الاذهان العالية ثم يمكن ان يقال ان الماهية سواء كانت جوهرية او عرضية هى فى
مرتبة الذات ليست الا هى فيجب سلب الوجود عنها من حيث هى ففى تلك المرتبة يصدق سلب الوجود عنها بالضرورة سلبا بسيطا وهو معنى صدق
العدم والامتناع فيكون العدم والامتناع من الامور الشاملة للجوهر والعرض وفيه نظر لان الكلام فى عدم الشئ فى نفسه لا فى العدم الرابطى

شمولها القسم من اقسام الجوهر والعرض والوجوب فضلا عن ان يشمل الثلثة او الاثنين منها قوله الا ان يجعل الاحوال الممكنة الثبوت الخ حاصله تعميم الامور
العامة بانها احوال ممكنة الثبوت للاقسام الثلثة او الاثنين منها سواء كانت ثابتة لها بالفعل ولا فعلى هذا التقدير يدخل العدم المطلق والامتناع بمعنى ضرورة
العدم المطلق فى الامور العامة الشاملة للاثنين من الاقسام الثلثة وهما الجوهر والعرض لانه يمكن ان يطرأ عليهما العدم المطلق ولا يبقى فيه وجود ما
فتدبر قوله كما ان الاحوال الثابتة آه اى كما ان الاحوال الثابتة للموجود بالفعل كالوجود والامكان والوحدة والكثرة من الامور العامة فكذا الاحوال
التى لا تثبت لها بالفعل لكن يمكن ثبوتها لها من الامور العامة فافهم قوله و بالامتناع ضرورته اى ضرورة مطلق العدم بالتركيب الاضافى سواء كانت
ضرورة مطلقة او ناشية عن الغير قوله فهما من العامة اى العدم بمعنى سلب مطلق الوجود والامتناع بمعنى ضرورته من الامور العامة الشاملة للثلثة قوله الا ان يقال
تائيد لمن يقول بان العدم ليس من الامور العامة توضيحه ان المتبادر مما لا يختص بقسم من اقسام الموجود ان يختص بالقسم وهو الموجود والعدم بمعنى
سلب مطلق الوجود ايضا لا يختص بالموجود اذ يوجد فى المعدوم المطلق ايضا لما عرفت من ان انتفاء مطلق الشئ يكون بانتفاء فرد واحد فمتى فقد جميع
انحاء الوجود كما فى العدم المطلق يصدق مطلق العدم بالطريق الاولى فاذا وجد مطلق العدم فى العدم المطلق ايضا لا يختص بالموجود فلا يكون
من الامور العامة لا يقال انا نختار مطلق العدم يجامع مع الموجود حال كونه موجودا ولا ينافيه لانا نقول لا دلالة للعبارة على ذلك اصلا فتامل قوله
لكن يخرج حينئذ الامكان آه اعتراض على التائيد المذكور تقريره انه لو اعتبر فى الامور العامة اختصاصه بالقسم وهو الموجود لخرج الامكان الخاص والامكان
العام جميعا من الامور العامة مع انهما من الامور العامة الشاملة للاثنين والثلثة اما خروج الامكان الخاص فلانه يشمل المعدوم الممكن و هو ليس بموجود واما
خروج الامكان العام فلانه يصدق على الممتنع والمعدوم الممكن كليهما وهما ليسا بموجودين قوله الا ان يثبت ان كل ممكن موجود هذا جواب
للاعتراض الوارد على التائيد تقريره انه لو ثبت ان كل ممكن موجود ثبت كون الامكان العام والخاص من الامور العامة وهذا ثابت لان
جميع الممكنات موجودة فى الاذهان العالية وهى العقول فلا حرج لو لم يكن الممكن المعدوم والممتنع موجودين فى الخارج لانهما موجودان مع الاشياء
الاخر فى الاذهان العالية وفى هذا الجواب نظر ظاهر لان المتكلمين لا يقولون بالعقول ولو سلم فلا يقولون ان جميع الممكنات موجودة فى اذهانهم
قوله ثم يمكن ان يقال آه هذا تائيد لمن جعل العدم من الامور العامة تقريره ان العدم شامل للاثنين من الاقسام الثلثة وهما الجوهر والعرض
لان الماهية سواء كانت جوهرية او عرضية فى مرتبة الذات ليست الا نفسها فيجب سلب الوجود عنها من حيث هى اذ ليست موجودة فى مرتبة الذات فسلم لكن
معدومة ايضا لا ترتفع النقيضان وهذا محال ففى تلك المرتبة يصدق سلب الوجود عن الماهية بالضرورة سلبا بسيطا لا سلبا عدوليا لانه محتاج
الى وجود المسلوب عنه فيكون الماهية موجودة وقد فرضناها عارية عن الوجود فالوجود عنها مسلوب سلبا بسيطا وهو معنى صدق العدم
والامتناع فيكون العدم والامتناع من الامور الشاملة للجوهر والعرض فيكونان من الامور العامة وهو المطلوب قوله وفيه نظر
لان الكلام آه اعتراض على التائيد المذكور تفصيله ان الذى يبحث عنه ههنا هو عدم الشئ فى نفسه هذا العدم اعنى عدم الوجود

موجبة وفى كون زيد موجود مشتملة على الوجود الرابطى فانه لا شك ان الحكاية فى الاولى موجبة وفى الثانى مشتملة

الموقف الثانى فى الامور العامة



وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف

والجواب ان عدم الشئ في نفسه في قوة السالبة البسيطة كما ان الوجود المقابل له في قوة الموجبة المحصلة فذلك العدم رابطي في العنوان والحكاية دون المعنون والمحكي عنه فتدبر ثم القدم مطلقا ليس من الامور العامة لاختصاصه بالواجب عند اهل الحق ومن اثبت الصفات الزائدة لا يقول بعرضيتها فتامل قوله وقد يقال آه فيه ان المراد بقوله هو مع ما يقابله متناولا لها انه مع متقابل واحد كما يدل عليه قوله ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي مع ان كلا من الامكان والوجوب والامتناع مع متقابل واحد لا يتناول جميع المفهومات

عن الماهية عدم رابطي لانه عدم شئ عن محل آخر وعدم الشئ في نفسه هو عدم نفس الشئ كعدم زيد مثلا فلا يصلح ان يكون من الامور العامة لانه عدم رابطي ولا بحث عنه ههنا قوله والجواب ان عدم الشئ آه حاصل الجواب ان هذا العدم ليس رابطيا كما يفهم من الظاهر بل هو عدم رابطي في التعبير وحين الحكاية لانه يقال الماهية ليست بموجودة كما يقال زيد ليس بموجود وهو سالبة بسيطة وعدم في نفسه في مرتبة المحكي عنه اذ المحكي عنه لهذا العدم هو سلب الوجود عن الماهية كما ان المحكي عنه لقولنا زيد ليس بموجود هو سلب الوجود عن زيد ويقابل هذا العدم الوجود في نفسه وهو في قوة الموجبة المحصلة لان نقيض السالبة البسيطة هو الموجبة المحصلة فلما صار هذا العدم عدما في نفسه فيكون من الامور العامة فيبطل قول المعترض قوله فتدبر لعله اشارة الى ان هذا التائيد من ان الماهية ليست في مرتبة ذاتها موجودة ولا معدومة فكيف يقال انه يجب سلب الوجود عنها في مرتبة ذاتها بل نقول انها في ذاتها لا موجودة ولا معدومة كما ان مرتبة لا بشرط شئ ليست مخلوطة ولا مجردة لا يقال يلزم ارتفاع النقيضين لانا نقول ارتفاع النقيضين في المرتبة جائز لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عنهما وهو ليس بمحال كما ان ارتفاع وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة ليس بمحال لانه يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعن عدمه وتحقيقه في الحواشي الزاهدية على الرسالة القطبية فارجع اليها قوله ثم القدم مطلقا اعلم اولا ان القديم بالزمان وبالذات بينهما تساو عند المتكلمين لان القديم بالزمان وبالذات كلاهما منحصر عندهم في ذات الواجب جل مجده وعموم وخصوص مطلق عند الحكماء لان القديم بالذات هو الواجب عندهم وهو قديم بالزمان ايضا والقديم بالزمان فقط كالعقول والعالم على رايهم فانها قديمة بالزمان حادثة بالذات ثم اعلم ان القديم بكلا المعنيين ليس من الامور العامة لاختصاصه بالواجب عند اهل الحق وهم المتكلمون قوله ومن اثبت الصفات الزائدة هذا جواب سوال مقدر تقرير السوال ان القدم من الامور العامة لانه يوجد في الواجب والعرض اما في الواجب فظاهر واما في العرض فلان صفات الواجب اعراض قديمة بالزمان قائمة بذاته تعالى وتوضيح الجواب ان من يقول بزيادة الصفات على الواجب لا يقول انها اعراض بل يقول انها ليست بجواهر ولا اعراض حتى فلا يكون القدم من الامور العامة قوله فتامل لعله اشارة الى جواب سوال مقدر تقرير السوال ان الصفات ليست بجواهر وهي ليست اعراضا اذ العرض من اقسام الممكن والصفات الواجب لم تكن ممكنة كيف تكون اعراضا فلو لم تكن اعراضا يلزم ارتفاع النقيضين وهما الجوهر والعرض وتشريح الجواب ان الجوهر هو الحادث المتحيز بالذات والعرض هو الحادث القائم بالمتحيز بالذات فلا شك انهما بهذا المعنى ليسا بنقيضين لارتفاعهما في القديم فافهم قوله فيه ان المراد آه حاصل الاعتراض على السيد الشريف قدس سره بانه عرف الامور العامة بانه يشمل جميع المفهومات اما بنفسها او مع متقابل ان المراد بالتناول لجميع المفهومات التناول مع متقابل واحد كما يدل عليه قوله قدس سره ويتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي حيث اتى بلفظ التثنية وهو نص في الاثنين فيعلم ان المعتبر هو التناول مع متقابل واحد وظاهر ان كلا من الامكان والوجوب والامتناع من الامور العامة ولا يشمل جميع المفهومات مع متقابل واحد لانه لو اخذ الامكان مع الوجوب يبقى الممتنع ولو اخذ مع الامتناع بقي الممكن فهذا التعريف ليس بجامع واجيب عن هذا بوجوه الاول ان هذا انما يرد لو كان المراد من لفظ التقابل الواقع في التعريف التقابل الواحد وهو غير مسلم بل المراد اعم منه ومن الكثير وذكر التقابل بصيغة التثنية للاشعار بان الاثنين اقل مراتب التقابل لا للاحتراز عن الكثير وفيه ان التثنية نص في المقصود فلا يمكن ان يراد بها ما فوق الواحد وفيه ما فيه والثاني ان مطلق الوجوب يشمل

الاحوال المختصة بكل من الثلثة ولا بالاحوال المختصة بالاخيرين عكسا فازهم ههنا وان كانت مباينة ومخالفة لكن لم يعتبر فيها التقابل لا عرفا ولا اصطلاحا فتامل ١٢

صه قوله ليست بجواهر آه قال المحشي ظهور العبد اذ العرض من اقسام الممكن وصفات الواجب لما لم تكن ممكنة كيف تكون اعراضا آه اقول فاذا لم تكن ممكنة يجب ان تكون واجبة بالذات لحصر الموجود فيهما فيلزم تعدد الواجب بالذات ولعلها اغتروا قولهم صفات الله تعالى واجبة لم تكن مخلصا للقول المذكور وجوب الوجود الرابطي لها لا الوجود في نفسها فالحق ان صفات الله تعالى ممكنة بالذات واما قولهم كل ممكن حادث فمعناه عنه تعالى فهو حادث والصفات ليست كذلك والصواب ما قلنا سابقا ان الجوهر والعرض قسمان من الحادث فافهم ١٢ محمد عبد الله غفوله

الموقف الثاني في الامور العامة

جميع المفهومات وكذا الامتناع فيد خلان في الامور العامة بلا لحاظ مقابل لهما وفيه ان الوجوب والامتناع بهذا المعنى ليسا من الامور العامة لعدم البحث عنهما الثالث ان مراد الشارح قدس سره من التقابل تقابل الايجاب والسلب لا يخفى ان المتقابلين بهذا المعنى تشملان جميع المفهومات لان الوجوب مع اللاوجوب شامل للجميع وكذا الممكن مع اللاممكن والممتنع مع اللاممتنع والايراد على هذا التقدير بان جميع المفهومات مع مقابلاتها يشمل جميع المفهومات فيلزم دخولها في الامور العامة مندفع بقوله ويتعلق الغرض العلمي بكل من هذين المتقابلين آه وفيه نظر من وجهين الاول انا سلمنا ان الوجوب مع اللاوجوب يشمل جميع المفهومات لكن ذلك لا يوجب دخولهما في الامور العامة بل يجب ان يتعلق بكليهما غرض علمي وظاهر ان الوجوب وان كان الغرض العلمي متعلقا به ولكن ليس متعلقا باللاوجوب من حيث انه نقيض الوجوب فظهر لك ان اعتبار التقابل بمعنى الايجاب والسلب لا يجدي فائدة ههنا واجيب عن هذا بان مراده ان يتعلق بكليهما غرض علمي او بواحد منهما وهذا سخيف جدا اما اولا فلانه لا يلائمه عبارة الشارح العلام حيث قال ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي وهو يفيد تعلق البحث عنهما جميعا واما ثانيا فلانه يفيد كون الخرق والالتيام وعدمهما من الامور العامة لانه يبحث عن الاول لا عن نقيضه وهو عدم الخرق والالتيام فالحق ان يجاب ان البحث عن اقسام الشئ انما هو بحث عن المقسم فالبحث عن الممكن والممتنع يكون بحثا عن اللاوجوب فافهم الثاني انه لو كان المراد من التقابل ههنا تقابل الايجاب والسلب للزم ان لا يكون الامكان الخاص من الامور العامة لانه بمعنى سلب الضرورة عن الطرفين فنقيضه ضرورة الطرفين وذا لا يبحث عنه قيل في جوابه ان نقيضه سلب سلب الضرورة عن الطرفين وهو صادق على الوجوب والامتناع لانهما ليسا بسلب ضرورة الطرفين فيكون لا محالة سلب سلبها ولا يخفى سخافته فان سلب سلب ضرورة الطرفين لا يبحث عنه في هذا المقام من حيث انه نقيض سلب ضرورة الطرفين ولو سلم فلا يختص بالمقسم وهو الموجود لان من افراده ما يكون وجوده وعدمه ضروريا معا وهو محال على ان سلب السلب يرجع الى الوجود كما ثبت في موضعه فيكون نقيضه ضرورة الطرفين وقد علمت انه لا يبحث عنه اصلا فتامل ومن ههنا تنبهت لاعتراض آخر في هذا المقام وهو انه ماذا اريد بالتقابل ههنا اما المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاقسام الاربعة من التضايف والتضاد والايجاب والسلب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين والآخر الضرورة في الطرف الموافق ويقابل كلا منهما بهذا المعنى اللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق ولا يتعلق بغرض علمي واما مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة لكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالآخرين يشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن فبطل التعريف طردا وعكسا واجاب عنه المحشي في الحاشية المنهية ما حاصله انا لا نعني بالتقابل ههنا المعنى الاصطلاحي ولا مطلق المباينة والمنافاة بل اعم من الاول واخص من الثاني فلا يشكل بالوجوب والامكان والامتناع طردا فانه وان ليس ههنا تقابل بالمعنى الاصطلاحي فان بينهما تقابلا عرفا ولا بالاحوال المختصة بالآخرين عكسا فان ههنا وان كانت مباينة ومخالفة لكن لم يعتبر فيها التقابل لا عرفا ولا اصطلاحا وانت تعلم ما فيه اذ يستفسر عن معنى التقابل الذي ذهب المحشي اليه ويتكلم فيه واما قوله فان ههنا وان كانت مباينة لكن لم يعتبر فيها تقابل اصطلاحا مسلم لكنا نقول لا اعتبار ههنا بانتفاء التقابل الاصطلاحي لما عرفت وانتفاء التقابل العرفي ممنوع واجاب عنه بعض شراح التجريد للمحقق الطوسي بانا نختار مطلق المباينة والمنافاة ونقول المراد بها امور يشمل مع مباينتها الاقسام الثلثة والاثنين منها لكن لا يبحث عنها في باب على حدة اصلا فعلى هذا لا يرد الامور الخاصة لانه يبحث عنها في باب على حدة وفيه ان العبارة لا دلالة لها على ذلك المضمون اصلا فافهم وتطويل الكلام لا يليق

والامتناع وبين الامكان وغير الامكان لا يصلح لكونه مقابلا لكل منهما فكيف يصدق على كل منهما مع مقابله يشتمل الجميع اذ ليس له مقابل اصلا فخرج الوجوب والامتناع

المشهورة فانها بالنظر الى الوجود وهذا التقسيم كما نظر اليه المحقق الطوسي في نقد التنزيل ١٢ امنه صــ انما قيد بذلك لان له تقاسيم اخرى كما تقسيم الى تصور وتصديق الى بديهي

فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلثة اذ قد اوردنا كلا من ذلك اي مما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة وحيلى في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلوم الى المعدوم والموجود وما هو اصل خمسة مشتملة على مباحثها المقدمة في قسمة المعلوم الى المعدوم الموجود مباحث الامور العامة وهي عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذهبهم الاربعة

قوله اذ قد اوردنا آه فيه اشارة الى ان الامور العامة محمولات للمسائل كما ان الامور الخاصة كذلك وكانت الامور العامة مشتقات لان الحمل المعتبر في المسائل هو حمل المواطاة والمبادي لا يصلح له ولا يخفى انه يكون موضوع فن الامور العامة محمولات المسائل والحق ان المبادي والمشتقات كليهما امور عامة لان المتبادر من التناول المأخوذ في تعريفها ضمنا او صريحا مطلق الحمل فيما يبحث عنه يحمل الامرين والظاهر هو الاول وعبارات بعضهم تدل على الثاني **قوله** فلا بد لها آه تمسكه ان العام مقدم على الخاص طبعا فقدم هذا الباب لتوافق الوضع الطبع **قوله** لاشتمالها آه كانه اراد انه يحصل من معرفة

هذه المباحث **قوله** فيه اشارة الى ان الامور العامة آه وجه الاشارة انه قال اذ قد اوردنا كلا من ذلك اي من الاحوال المختصة بكل واحد واحد في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة وكانت الامور الخاصة محمولات فكذا الامور العامة فان قلت ان المصنف لم يورد قبل بحث الامور العامة الامور الخاصة فكيف يستقيم قوله اذ قد اوردنا بصيغة الماضي قلت يمكن ان يقال مراده قصدنا ايراده او يكون تصنيف الامور العامة بعد تصنيف ابواب الامور الخاصة فلا ضير **قوله** كما ان الامور الخاصة كذلك اي محمولات المسائل **قوله** فكانت الامور العامة مشتقات تفريع على كون الامور العامة محمولات لان المعتبر في المسائل هو حمل المواطاة اي حمل الشيء هو هو كحمل الانسان على الحيوان في قولنا الانسان حيوان لا الحمل بالاشتقاق كحمل الوجود على زيد حيث لا يقال زيد وجود بل يقال زيد موجود ولما كان المعتبر هو حمل المواطاة والمبادي لا يصلح ان يحمل كذلك على الاقسام الثلثة فخرج المبادي وبقي المشتقات داخلة في الامور العامة وهو المطلوب **قوله** ولا يخفى انه آه حاصله الاعتراض على كون الامور العامة محمولات لان الموضوع يكون موضوعا في المسائل لا محمولا والامور العامة محمولات للاعيان **قوله** والحق ان المبادي يعني ان الحق الذي يعتمد عليه هو ان المبادي والمشتقات كليهما من الامور العامة لان المتبادر من التناول المأخوذ في تعريف الامور العامة ضمنا كما في التعريف المذكور في متن المواقف او صريحا كما اذا عرفت بما يتناول الاثنين والثلثة مطلق الحمل سواء كان بالاشتقاق او بالمواطاة فالمبادي محمولات بالاشتقاق والمشتقات محمولات بالمواطاة وكلاهما من الامور العامة **قوله** فيما يبحث عنه يحمل الامرين اي ما يبحث عنه ههنا يحتمل كلا الامرين من المبادي والمشتقات فان المبحوث عنه في بعض المسائل هو المشتق وفي بعضها المبدأ فالمبحوث عنه في هذا البعض يحمل الامرين اما بان يأول المبدأ بالمشتق بالمجاز الشائع او يترك على الظاهر كما في قولنا الوجود زائد في الممكن فاما ان يقال ان المراد به نفس الوجود او الموجود على سبيل المجاز كما في بعض الحواشي **قوله** والظاهر هو الاول اي كون المبادي ايضا امورا عامة لان البحث في اكثر المقامات يكون من نفس الوجود والعدم الى غير ذلك **قوله** وعبارات بعضهم تدل على الثاني اي المحقق الدواني في الحواشي القديمة حيث قرر ان الامور العامة هي المشتقات دون المبادي **قوله** تمسكه ان العام اي الامور العامة مقدم على الخاص اي على الامور المختصة بكل واحد واحد من تلك الاقسام طبعا فقدم هذا الباب اي باب الامور العامة لتوافق الوضع الطبع اي لتوافق الوضع الطبع والتقدم الطبعي عبارة عن تقدم المحتاج اليه على المحتاج ولا يكون المتقدم علة تامة للمتأخر وههنا كذلك اذ العام محتاج اليه والخاص محتاج اليه وليس العام علة تامة للخاص **قوله** لانه اراد انه يحصيل آه وقع ايراد يرد على قول الشارح قدس سره في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى معروضاتها

الموقف الثاني في الامور العامة

١ قوله اعلم انهم قالوا ان موضوع المسئلة قد يكون عين موضوع العلم كما في قول الطبعيين كل جسم فله حيز طبعي وقد يكون نوع موضوع العلم كقولهم كل حيوان فله قوة اللمس وقد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم كقولهم الحركة تقع في مقولات اربع وقد يكون نوعا من العرض الذاتي كقولهم كل متحركين بحركتين مستقيمتين لابد ان يسكن بينهما وجميع هذه المسائل مذكورة في كتب الحكمة الطبعية ان شئت فارجع الى هداية الحكمة وشروحها ١٢ محمد عبيد الله الايوبي غفرله

(ويمكن ان يقال ان العدم في الحوادث الزمانية متقدم على الوجود فقدمه في الذكر ايضا ١٢ ع)

وبيان ذلك انه اما ان يقال ان المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الوجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربع احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة بينهما ايضا وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم اى ما من شانه ان يعلم

معروضات الامور العامة معرفتها فالاولى ان يذكر تقسيم المعلوم الى معروضات طائفة منها في مقدمة مباحثها ولا يتوهم منه كون المبادى امورا عامة لان معروضاتها ليست نفس المشتقات بل ما يصدق هي عليه **قوله** اى ما من شانه الى آخره فسر المعلوم بذلك مع ان معلوم الله تعالى معلوم بالفعل ليوافق ما ذكر المصنف في تقسيم الحكماء

بان المقدمة تذكر فيها قبل زيادة بصيرة في المقصود ولما كان المذكور في المقدمة هو تقسيم المعلوم الى معروضات الامور العامة فلا دخل بهذا في افادة البصيرة في الامور العامة والمقصود هنا وحاصل الجواب ان مراده قدس سره انه يحصل من معرفة معروضات الامور العامة معرفة الامور العامة لان معرفة المعروض من حيث العارض تستلزم معرفة العارض كما عرفت الابيض المفرق للبصر فانه تعريف ضمنا للبياض بانه يفرق البصر فكذلك ههنا ولما كان تقسيم المعلوم الى معروضات الامور العامة بالذات لكنه يتضمن معرفة معروض الوجود مثلا معرفة الوجود فحصلت بسبب المقدمة زيادة بصيرة في المقصود وهو معرفة الامور العامة فاندفع الايراد **قوله** فالاولى ان يذكر فيه اشارة الى ان في عبارة الشرح الوجوب بمعنى الاولوية فانه لا يتوقف البحث عن المقصود ههنا على تلك التقاسيم بمعنى لولاه لامتنع وحاصله انه لما حصل من معرفة معروضات الامور العامة معرفتها كان اولى ان يذكر تقسيم المعلوم الى معروضات طائفة من الامور العامة كالوجود والعدم في مقدمة مباحث الامور العامة وههنا ايراد وهو ان قول الشارح لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى معروضاتها بان المقسم ههنا هو المعلوم لا المعلومات فلا يصح ان يقال تقسيم المعلومات بل الصحيح ان يقول تقاسيم المعلوم الى معروضات الامور العامة واجاب عنه المحشى في الحاشية المنهية ما حاصله ان اضافة التقسيم الى المعلومات في قوله تقسيم المعلومات الى الاقسام لا الى المقسم وقوله الى معروضاتها بيان التفسيرية تفسير لذلك المعلومات لا بيان الجارة كما في اكثر النسخ فلا اشكال فيه ان الوجود في اكثر النسخ في الموضعين هو بيان الجارة لا بيان التفسيرية مع ان معنى اضافة التقسيم الى المعلومات على تقدير ارادة الاقسام منها يكون تقسيم الاقسام ولا معنى محصل له فالحق ان يقال انه للتنبيه على ان قسمة حاصرة محيطة بجميع انواع المعلوم لا يترك شيئا منها ولك ان تقول ان جمع المضاف اليه باعتبار حال المضاف كتثنية المضاف اليه باعتبار حال المضاف في قوله تعالى فكان قاب قوسين فان قوسين في الاصل قاب قوس على ما في الصحاح كذا في حواشى الفاضل اللاهورى على شرح المواقف **قوله** لا يتوهم منه دفع توهم وهو ان يتوهم من قول الشارح لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى معروضات الامور العامة بان ههنا تقسيم المعلوم الى الوجود والعدم فعلم ان الموجود والمعدوم معروض الامور العامة وظاهر ان الموجود والمعدوم ليسا بمعروضين للموجود والمعدوم لاستحالة عروض الشيء لنفسه فبالضرورة يعرض لهما الوجود والعدم وهما من الامور العامة فتبين ان الامور العامة هي المبادى دون المشتقات وتقرير الدفع ان معروضات الامور العامة ليست نفس المشتقات بل ما يصدق المشتقات عليه كالواجب والجوهر والعرض لا شك ان المشتقات اى الموجود والمعدوم وكذا المبادى اى الوجود والعدم تعرض لمصداقات فتكون كلاهما من الامور العامة وما توهم المتوهم ان الوجود كيف يكون عارضا للوجود فنقول ههنا اردت من الوجود الثانى ما صدق الوجود وهو الحق فلا استحالة فيه انما هو نفس مفهوم المشتق فلا كلام فيه فسقط التوهم من اصله **قوله** فسر المعلوم بذلك الغرض منه بيان فائدة تفسير الشارح لفظ المعلوم الواقع في المتن بما من شانه ان يعلم بان الفائدة فيه ذلك ان يوافق كلام المص بما ذكره في تقسيم الحكماء لان المقسم في كلا التقسيمين متحد وهو المعلوم حيث قال فيه ما يمكن ان يعلم **قوله** مع ان معلوم الله تعالى معلوم بالفعل فيه رد على من بين فائدة التفسير لما كان المتبادر من المعلوم ما يكون معلوما لنا بالفعل وظاهر ان بعض الجواهر والاعراض غير معلوم لنا فلو بقي المعلوم على معناه المتبادر لخرج ما لا يتعلق به علمنا فاذا قال ما من شانه ان يعلم دخل ذلك في المعلوم اذ له صلاحية ان يتعلق به العلم وان لم يكن العلم متعلقا بالفعل وتقرير الرد انه لو كان المراد من المعلوم المعلوم بالفعل لا حرج

معنى اى التفسيرية متفرع عليه فلا اشكال تدبر ١٢ **خلاصه حاشيه مولوى مبين رحمه الله**

الموقف الثاني في الامور العامة

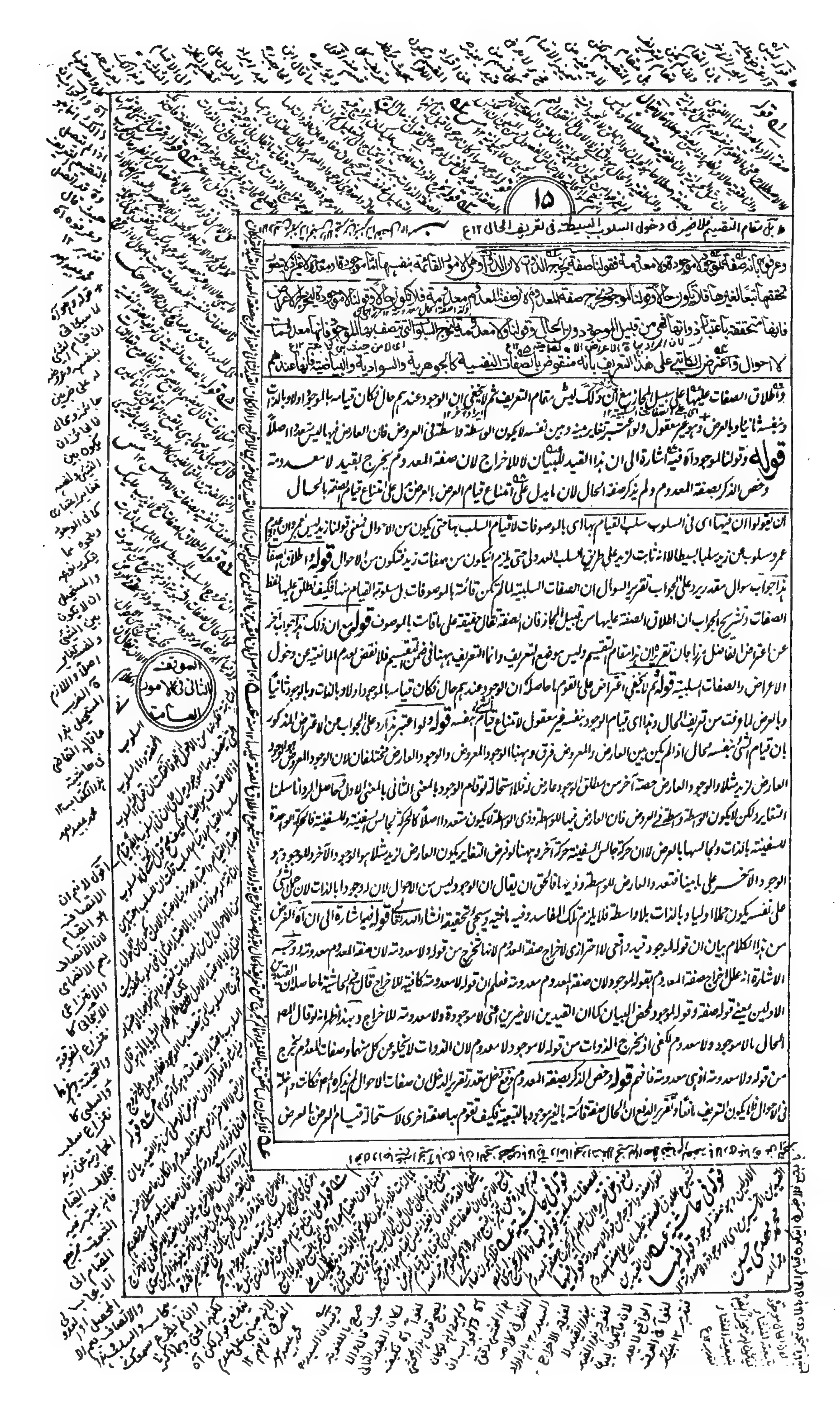


اما ان لا يكون له تحقق في الخارج انما اعتبر قيد في الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهني او يكون الاول
هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها ثلاثيتان ورباعية الاحتمال الثاني المعدوم
ليس بثابت والواسطة امر حق اي ثابت وقال به القاضي الباقلاني قولا مستمرا وامام الحرمين منا اي
من الاشاعرة اولا فانه رجع عن ذلك اخرا وقال به بعض المعتزلة ايضا فالمعلوم على رأيهم اما لا تحقق له اصلا
وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته اي لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره اي له تحقق تبعا له وهو الحال

قوله اما ان لا يكون آه قدم العدمي على الوجودي نظرا الى تقدم العدم على الوجود فان عدم الممكن سابق على وجوده بالذات عند الحكماء وبالزمان عند المتكلمين والسبوقية الاولى عبارة عن الحدوث الذاتي والسبوقية الثانية عبارة عن الحدوث الزماني كما سيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى قوله اي له تحقق تبعا له وذلك بان يكون الغير واسطة في العروض لا في الثبوت والا يلزم ان يكون الاحوال اعراضا ولا يرد عليه انه تصدق على السلوب لكونها متحققة بواسطة موصوفاتها واسطة في العروض اذ لهم ان يقولوا ان فيها سلب القيام بها لا قيام السلب بها

فيه اذ كل شيء معلوم بالفعل لله تعالى جل مجده وان لم يكن معلوما لنا قوله واراد بالعلم العلم بوجه ما دفع سوال يرد ههنا وهو ان المتبادر من العلوم هو العلم بالكنه مع ان المعدومات لا يعلم كنهها فخرج المعدوم من قوله والمعلوم فلا يشمل هذا اللفظ كل شيء وتقرير الدفع ان المراد من العلم ههنا هو العلم بوجه ما سواء كان بالكنه او بالوجه فالمعلوم يشمل المعدوم الذي لا كنه له قوله قدم العدمي اي الذي اخذ فيه العدم على الوجودي اي الذي اخذ فيه الوجود نظرا الى تقدم العدم على الوجود قوله فان عدم الممكن سابق على وجوده بالذات عند الحكماء وبالزمان عند المتكلمين اعلم ان السبق الذاتي هو ما يمتنع اجتماع اللاحق مع السابق سواء كان السابق واللاحق متقارنين في الزمان كالواجب والعقل الاول عند الحكماء او متفاوتين فيه كنوح ومحمد عليهما السلام الى يوم القيام فالعدم عند الحكماء له سبق ذاتي على وجود الممكن سواء كان بلا سبق زماني كالعقل الاول فان عدمه سابق على وجوده لكن سبقه ذاتية ولا زمان الا بوجود العقل الاول فيه او بسبق زماني كزيد فان عدمه سابق على وجوده بالزمان ايضا وعند المتكلمين للعدم سبق زماني على وجود الممكن لقولهم بحدوث العالم بعضه وقضيضه بالزمان فعند المتكلمين الموجود على قسمين فقط القديم بالزمان كالواجب تعالى وهو القديم بالذات ايضا والحادث بالزمان كسائر موجودات العالم وعند الحكماء الموجود على اربع اقسام قديم بالذات وبالزمان كالواجب جل مجده والقديم بالزمان دون الذات كالعقول والافلاك وغيرها والحادث بالذات وبالزمان كزيد وعمرو وغيرهما والحادث بالذات فقط دون الزمان كالعقول والافلاك وغيرها قوله والسبوقية الاولى اي مسبوقية الوجود عن العدم بالذات قوله والسبوقية الثانية اي مسبوقية الوجود عن العدم بالزمان قوله وذلك بان يكون الغير واسطة في العروض آه اعلم ان الشيخ قدس سره الحال في ضمن التقسيم بالتحقق تبعا اعترض على هذا التعريف الفاضل مرزاجان بانه ليس بمانع عن دخول الصفات السلبية لكان المراد من التبعية الواسطة في العروض وهي ان يثبت الوصف للواسطة فقط وينسب الى ذي الواسطة بالعرض لان تحقق ثابت للموصوف بالذات والصفات السلبية بالعرض لوساطة الموصوف فيكون الصفات السلبية داخلة في الاحوال مع انها ليست منها ومن دخول الاعراض لكان المراد بالتبعية الواسطة في الثبوت وهي ان يتصف بذلك الوصف الواسطة اولا وبواسطتها يتصف به ذو الواسطة فيكون كلاهما موصوفين حقيقة لان الموضوع موجود بالذات والاعراض بالتبعية الا ان كلاهما موصوفان بالوجود حقيقة فقصد السيد المحشي الجواب من ذلك بان المراد باختيار الشق الاول وقال وذلك اي التبعية بان يكون الغير واسطة في العروض اي يتصف الموصوف بالوجود حقيقة وبالذات والصفة مجازا وبالعرض لا في الثبوت والا يلزم ان يكون الاحوال اعراضا وتقرير اللزوم سبق منا ذكره ولا يرد عليه انه يصدق على السلوب لكونها متحققة بواسطة موصوفاتها واسطة في العروض اذ لهم

الموقف الثاني في الامور العامة



بل مقام التقسيم فلا ضير في دخول السلوب البسيطة في تعريف الحال ١٢ ع

وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة يخرج الذوات لان الذوات اعني الامور القائمة بنفسها اما موجودة او معدومة لانها اذا كانت متحققها تبعا لغيرها فلا يكون حالا وقولنا للموجود يخرج صفة المعدوم لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقولنا لا موجودة يخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا ولا معدومة يخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعترض الكاتبي على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم

واطلاق الصفات عليها على سبيل المجاز مع ان ذلك ليس مقام التعريف ثم لا يخفى ان الوجود عندهم حال فكان قيامه بالموجود اولا وبالذات وبنفسه ثانيا وبالعرض وهو غير معقول ولو اعتبر تغاير بينه وبين نفسه لا يكون الواسطة واسطة في العروض فان العارض فيها ليس متعددا اصلا

قوله وقولنا للموجود آه فيه اشارة الى ان هذا القيد للبيان لا للاخراج لان صفة المعدوم تخرج بقيد لا معدومة وخص الذكر بصفة المعدوم ولم يذكر صفة الحال لان ما يدل على امتناع قيام العرض بالعرض يدل على امتناع قيام الصفة بالحال

ان تقولوا ان فيها اي في السلوب سلب القيام بها اي بالموصوفات لا قيام السلب بها حتى يكون من الاحوال فمعنى قولنا زيد ليس عمرو ان عدم عمرو مسلوب عن زيد سلبا بسيطا لا انه ثابت لزيد على طريق السلب العدولي حتى يلزم ان يكون من صفات زيد فتكون من الاحوال **قوله** واطلاق الصفات هذا جواب سوال مقدر يرد على الجواب تقرير السوال ان الصفات السلبية لما لم تكن قائمة بالموصوفات بل مسلوب القيام عنها فكيف تطلق عليها لفظ الصفات وتشريح الجواب ان اطلاق الصفة عليها من قبيل المجاز فان الصفة تقال حقيقة على ما قامت بالموصوف **قوله** مع ان ذلك هذا جواب آخر عن اعتراض الفاضل وحاصله ان تقرير ان هذا مقام التقسيم وليس موضع التعريف وانما التعريف ههنا في ضمن التقسيم فلا نقض لعدم المانعية عن دخول الاعراض والصفات السلبية **قوله** ثم لا يخفى اعتراض على القوم حاصله ان الوجود عندهم حال فكان قيامه بالموجود اولا وبالذات وبالوجود ثانيا وبالعرض لما عرفت من تعريف الحال وهذا اي قيام الوجود بنفسه غير معقول لامتناع قيام الشيء بنفسه **قوله** ولو اعتبر هذا رد على الجواب عن الاعتراض المذكور بان قيام الشيء بنفسه محال اذا لم يكن بين العارض والمعروض فرق وههنا الوجود المعروض والوجود العارض مختلفان لان الوجود المعروض هو الوجود العارض لزيد مثلا والوجود العارض حصة آخر من مطلق الوجود عارض له فلا استحالة لو قام الوجود بالمعنى الثاني بالمعنى الاول وحاصل الرد انا سلمنا التغاير ولكن لا يكون الواسطة واسطة في العروض فان العارض فيها للواسطة وذي الواسطة لا يكون متعددا اصلا كالحركة لجالس السفينة وللسفينة فالحركة الواحدة للسفينة بالذات ولجالسها بالعرض لا ان حركة جالس السفينة حركة آخر وههنا لو فرض التغاير يكون العارض لزيد مثلا هو الوجود الآخر للوجود وهو الوجود الآخر على ما بينا فتعدد العارض للواسطة وذيها فالحق ان يقال ان الوجود ليس من الاحوال الا ان لا وجود بالذات لان حمل الشيء على نفسه يكون حملا اوليا وبالذات بلا واسطة فلا يلزم تلك المفاسد وفيه ما فيه ويجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى **قوله** فيه اشارة الى ان آه الغرض من هذا الكلام بيان ان قوله للموجود قيد واقعي لا احترازي لاخراج صفة المعدوم لانها تخرج من قوله ولا معدومة لان صفة المعدوم معدومة ووجه الاشارة انه علل اخراج صفة المعدوم بقوله للموجود لان صفة المعدوم معدومة فعلم ان قوله لا معدومة كافية للاخراج قال في الحاشية ما حاصله ان القيدين الاولين يعني قوله صفة وقوله للموجود لمحض البيان كما ان القيدين الاخيرين اعني لا موجودة ولا معدومة للاخراج وبهذا ظهر انه لو قال المص الحال ما لا موجود ولا معدوم لكفى اذ يخرج الذوات من قوله لا موجود ولا معدوم لان الذوات لا تخلو عن كل منهما وصفات المعدوم تخرج من قوله ولا معدومة اذ هي معدومة فافهم **قوله** وخص الذكر بصفة المعدوم دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان صفات الاحوال لم يذكره المص فكانت داخلة في الاحوال فلا يكون التعريف مانعا وتقرير الدفع ان الحال صفة قائمة بالغير موجود بالتبعية فكيف تقوم بها صفة اخرى لاستحالة قيام العرض بالعرض

الموقف الثاني في الامور العامة

احوال حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة لموجود ان يكون صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له دائما هكذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله الاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم على رأيهم اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع او له تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا والمعلوم اما لا كون له في الاعيان وهو المعدوم ممكنا كان او ممتنعا او له كون فيها وهو الموجود والمنفي عندهم اخص مطلقا من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه اي من المعدوم وانت تعلم ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم

قوله لو بني الاعتراض على المعنى المتبادر وعلى جميع المذاهب لاندفع ذلك. قوله فالمعلوم على رأيهم الخ يفهم منه ان التحقق عندهم مرادف للثبوت والكون مرادف للوجود وان التحقق عندهم اعرف من الثبوت والكون اعرف من الوجود ثم انه قال شارح المقاصد في شرح قولهم المعدوم شيء واياه يقولون ما لا تحقق له في نفسه ما لا تحقق له في نفس الامر او ما لا تحقق له باعتبار ذاته ففائدة قوله في نفسه على الاول الادخال لا اعتبار المحض في الممتنع وعلى الثاني ادخال ما تحقق تبعي فيه

قوله لو بني الاعتراض يعني انه لو كان غرض المعترض الاعتراض على المتبادر من التعريف من انه يكون صفة للموجود ولا يكون صفة للمعدوم نظرا الى ان اللام في قوله الموجود للاختصاص وكان بناؤه على ان التعريف على كل مذهب لم يندفع بالجواب الذي ذكره السيد قدس سره بل اندفع ذلك بالجواب المبني على مذهب من لم يقل بثبوت المعدومات واتصافها بالاحوال وهذا ظاهر جدا لا يحتاج الى التوضيح قوله يفهم منه ان التحقق الخ اشارة الى جواب ما يراد الذي اورده الفاضل مرزا جان على قسمي الاحتمال الثالث تقريرا قد ورد من التقسيم الاول فبانه ان اريد بالتحقق ما هو الوجود فيكون له معنى الثابت او الوجود فكيف يشمل المعدوم الممكن والثبوت الاعم من الوجود فتعريف الثابت دوري لان تعقل الثابت موقوف على تعقل الثبوت وتعقل الثبوت موقوف على تعقله واما على التقسيم الثاني فبانه ان اريد بالكون في تعريف الموجود اما الثبوت فيصدق على الموجود المعدومات الممكنة ايضا او الوجود فيكون التعريف دوريا وحاصل الجواب ان التحقق بالثبوت والكون الوجود ولزوم الدور ممنوع بل هو تعريف لفظي لفظا اظهر من المعرف فالتحقق عندهم اعرف من الثبوت والكون اعرف من الوجود اما الاول فلانه قد يطلق الثبوت على النسبة الثبوتية بين الموضوع والمحمول بخلاف التحقق واما الثاني فلانه قد يطلق الوجود على الوجود الرابطي بخلاف الكون فيكون هذا التعريف لفظيا كالتعريف الواقع للمعدوم في شرح المقاصد للعلامة التفتازاني ان المعدوم شيء فان الشيء اعرف من المعدوم فلا استحالة في تعريفه بالشيء ووجه الفهم انه لا سبيل ههنا سوى كون التحقق للثبوت والكون للوجود لان التحقق اما ان يكون عاما شاملا للموجود والمعدوم الممكن فهو المعنى بالترادف او يراد به الخاص اي الوجود فلا يشمل المعدوم الممكن وكذا في الكون فانه اما ان يراد به الوجود فهو المقصود او معنى اعم منه فيشمل الوجود والمعدومات الثابتة وهذا خلف عندهم فلا سبيل الا الى الترادف قوله ما لا تحقق له في نفس الامر والظاهر ان مذكور الكلمة مبادر عندهم قوله ففائدة قوله في نفسه على الاول على ارادة التحقق في نفس الامر قوله الادخال لا اعتبار المحض اي ما ليس له وجود بالذات ولا بالمنشأ في الممتنع كانيابة الاغوال فعلى هذا التقرير يعني الممتنع ما لا يكون ثابتا بالذات ولا باعتبار المنشأ قوله وعلى الثاني اي على ارادة التحقق في ذاته قوله ادخال ما تحقق تبعي كالفوقية والتحتية وسائر الامور الانتزاعية التي تحققها

عنه قوله واما على مذهب الخ اقول وجه الترديد ان المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم بعضهم يقولون باتصافه بالاحوال ايضا وبعضهم على ان المعدوم وان كان ثابتا لكن لا يتصف بالاحوال بل الحال ثابتة للموجود فقط لما ثبت الاختلاف بين المتكلمين ظهر لبعض الفوائد كما تقرر منهما ١٢ محمد عبيد الله عفا عنه

وجه العموم ان المعلوم الذي ليس له تحقق يشترط فيه ان يكون معلوما و اللامعلوم آه يحتمل غير المعلوم ايضا فتدبر ١٢ حيدر

فيكون الثابت الذي هو نقيض المنفي اعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم لصدقه عليه اي لصدق الثابت على الموجود وعلى المعدوم الممكن فقد ذكر على رأي هؤلاء نقيضين

وارادبالممتنع ما يشمل الممتنع العقلي والعادي فاندفع ما قيل ان المركبات الخيالية عندهم منفية وليست بممتنعة ثم لما كان نقيض الثبوت النفي ونقيض الوجود العدم كان نقيض الثابت المنفي ونقيض الموجود المعدوم لان التناقض بين المصدرين يستلزم التناقض بين المشتقين والمعلوم ليس داخلا في مفهوم هذه المشتقات حتى يكون نقيض الثابت اللامعلوم الذي له تحقق ونقيض المنفي اللامعلوم الذي ليس له تحقق وكذا لان الامر الخاص ليس معتبرا في مفهوم المشتق وقسمة المعلوم اليها لا تقتضي ذلك **قوله** تقسيمين ثنائيين

بالممتنع فيكون معنى الممتنع على هذا التقدير ما لا يكون له ثبوت بالذات والممتنع بكلا المعنيين في ما يستعمل عندهم فافهم **قوله** واراد بالممتنع ما يشمل ... تقريره ان المركبات الخيالية كتصور الجبل من الياقوت ... ان المراد بالممتنع ههنا ليس الممتنع الخارجي فقط ... بل المراد مطلقه سواء كان في العقل او في نفس الامر ... **قوله** ثم لما كان ... دفع لاعتراض الفاضل مرزاجان ... والموجود نقيضان عندهم ... المعلوم الذي ليس له تحقق نقيضه اللامعلوم الذي ليس له تحقق ... الثابت ومفهوم الثابت المعلوم الذي له تحقق نقيضه اللامعلوم الذي له تحقق دون المنفي ومفهوم الوجود المعلوم الذي له كون نقيضه اللامعلوم الذي له كون دون المعدوم ومفهوم المعدوم المعلوم الذي لا كون له نقيضه اللامعلوم الذي لا كون له دون الموجود وحاصل الجواب ان التناقض بين المبدئين يستلزم التناقض في المشتقين وظاهر ان نقيض الثبوت النفي اذ الثبوت هو التحقق والنفي عدم التحقق وكذا نقيض الوجود هو العدم لان الوجود الكون والعدم رفع الكون فيكون نقيض الثابت المنفي ونقيض الموجود هو المعدوم ولا يخفى ان هذا الجواب انما يتمشى على مذهب المحقق الدواني لانه قائل بان المشتق معنى بسيط لا تركيب فيه فليس بينه وبين المشتق منه تغاير بحسب الحقيقة فالتناقض بين المبدئين يستلزم التناقض بين المشتقين بخلاف مذهب الجمهور من انه مركب من الذات والصفة والنسبة ... فقط كما هو رأي السيد الشريف قدس سره والفاضل مرزاجان تابع للمحقق الدواني فيستقيم الجواب على مذهبه

قوله والمعلوم ليس داخلا كأن قائلا يقول من جانب المعترض انه فرق بين النفي والثبوت والوجود والعدم وبين المنفي والثابت والموجود والمعدوم فان الاول اعني المشتقات اقسام المعلوم والمقسم داخل في الاقسام فيكون المعلوم معتبرا في حقيقتها دون المبادي فلا يستلزم التناقض بين المبدئين التناقض في المشتقين وهذا ظاهر فدفعه بان المعلوم ليس داخلا الخ **قوله** وكذا اعني ان نقيض الموجود اللامعلوم الذي له كون ونقيض المعدوم اللامعلوم الذي لا كون له على ما ذكرنا سابقا **قوله** لان الامر الخاص ليس معتبرا في مفهوم المشتق يعني ان المعلوم امر خاص وهو لا يعتبر في المشتقات اذا لوحظت من حيث ذاتها فاذا لوحظ الثابت والمنفي وغيرهما مع قطع النظر انها اقسام المعلوم لا يكون المعلوم داخلا فيها بل الثابت اعم من ان يكون معلوما او مجهولا **قوله** وقسمة المعلوم الخ هذا جواب سوال مقدر يرد على قوله ان الامر الخاص لا يعتبر في مفهوم المشتق تقريره ان الامر الخاص لابد من اعتباره في المشتقات لان الامر الخاص اعني المعلوم هو المقسم الى تلك المشتقات ولابد من دخول المقسم في الاقسام فاجاب بان تلك القسمة لا تقتضي دخول المعلوم فيها اذ دخول المقسم واجب في الاقسام اذا كان المقسم ذاتيا لها كالقسمة الحيوان الى الانسان والفرس وغيرهما واما اذا لم يكن ذاتيا فلا يدخل فيها ويجوز ان يكون المعلوم عرضا عاما لهذه المشتقات لا ذاتيا لها حتى يلزم دخوله فيها

قوله في الحاشية ... ليس المراد بعدم اعتبار الخاص في مفهوم المشتق ...

الموقف الثاني في الامور العامة



الموقف الثاني في الامور العامة

لكن الاقسام عندهم في الحقيقة ثلثة هي المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكانه لم يقسم الثابت على رأيهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من اطلاق المعدوم على المنفي كون قسيم الثابت قسما منه لكنه مندفع بان قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي انما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة الاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال حق ايضا وهو قول بعض المعتزلة من مثبتي الاحوال فيقولون الكائن في الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال الذي هو قسم من الكائن في الاعيان ايضا قسما من الثابت كما ان الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه وغيره اي غير الكائن في الاعيان هو المعدوم فان كان له تحقق وتقرر في نفسه فثابت والا فمنفي فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب

قوله لكن الاقسام عندهم الخ هذا بالنظر الى التقسيم الاول واما بالنظر الى التقسيم الثاني فالاقسام الثلثة الموجود والمعدوم المنفي والمعدوم الثابت وكانه لم يقسم المعدوم الى الثابت والمنفي لئلا يتوهم من اطلاق الثابت على الموجود كون قسيم المعدوم قسما منه لكنه يندفع بان قسم المعدوم هو الثابت الذي لا كون له اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على الموجود قوله فظهر الخ وظهر ايضا ان الكائن في الاعيان على هذا المذهب اعم من الموجود واخص من الثابت لتناوله للحال دون المعدوم

ويمكن تقرير هذا الكلام على وجه آخر وهو ان قسمة المعلوم لا تقتضي دخول الاقسام في نفس الامر واذا اعتزل النظر عن التقسيم والمقسم يجب دخولها في الاقسام اذا لوحظ الى انها اقسام للمقسم واما اذا لوحظت بالنظر الى ذاتها في نفس الامر مع قطع النظر عنه فلا يجب دخولها فيها فافهم قوله هذا بالنظر الى التقسيم الاول آه مقصوده من هذا الكلام تحصيل اسامي الاقسام على كل من التقسيمين لان اقسام كل من التقسيمين ثلثة متغايرة في المصاديق حتى يرد عليه ما اورد ان كلامه دال على ان اقسام كل واحد من التقسيمين ثلثة وهذا التعسف لان شان المحشي اعلى وارفع من ذلك قوله هذا اشارة الى ان جعل الاقسام الثلثة اعني المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن بهذا النمط يعني جعل المنفي قسما علحدة والثابت قسمين الموجود والمعدوم الممكن بالنظر الى التقسيم الاول هذا صحيح حتى لا مرية فيه قوله واما بالنظر الى التقسيم الثاني اي اما تحصيل اسامي الاقسام على التقسيم الثاني فهكذا الموجود والمعدوم المنفي والمعدوم الثابت بجعل الوجود قسما علحدة وتقسيم المعدوم الى القسمين المنفي والثابت قوله كانه لم يقسم الخ لما بين الشارح وجه عدم تقسيم المص الثابت الى الموجود والمعدوم بالنظر الى التقسيم الاول وترك ذكر التقسيم الثاني بالكلية والمحشي بينه فاراد ان يبين ههنا ايضا المقابل لما بين الشارح في التقسيم الاول وجه عدم تقسيم المص المعدوم الى الثابت والمنفي فقال وكانه الخ قوله لئلا يتوهم يعني لم يقسم المص المعدوم الى المنفي والثابت لئلا يتوهم من اطلاق الثابت في زعمهم على الموجود كون قسيم المعدوم وهو الموجود قسما من المعدوم لان الثابت قسم من المعدوم واذا اطلق على الموجود ايضا يتوهم من اشتراك لفظ الثابت ان الموجود قسم من المعدوم وذا ممتنع لان قسيم الشيء كيف يكون قسما منه لكن هذا التوهم مندفع بان قسيم المعدوم هو الثابت بمعنى لا كون له والكائن والمتحقق اعني المعدوم الممكن وهذا لا يطلق على الموجود وانما يطلق الثابت على الموجود بمعنى التحقق والمقسم شيء آخر والقسم شيء آخر والكائن لفظ الثابت يطلق عليهما وهذا واضح لا يحتاج الى البيان قوله وظهر ايضا بين المحشي في هذا المقام مطلبين ثم استدل عليهما بدليلين اما المطلبان فهما ان الكائن في الاعيان على هذا المذهب اي المذهب الرابع اعم من الموجود واخص من الثابت واما الدليلان فبين المحشي دليل المطلب الاول بقوله لتناوله اي لشمول الكائن في الاعيان على هذا المذهب للحال ايضا بخلاف الموجود لانه مخصوص بالموجود بالكون بالاستقلال والحال ليس له كون بالاستقلال ثم بين دليل المطلب الثاني بعدم تناوله للمعدوم الممكن اي لان الكائن في الاعيان اخص من الثابت لان الكائن في الاعيان لا يشمل المعدوم الممكن والثابت شامل له فالكائن في الاعيان شامل للموجود والحال فقط والثابت لهما وللمعدوم الممكن

يعني قوله لكن الاقسام ثلثة آه نص في ان اقسام كل واحد من التقسيمين ثلثة فحمل المحشي كيف يكون تعسفا ١٢ عبيد

حكاية ونكتة يقول الفقير محمد عبيد الله الرامپوري القندهاري اسماً

تنبيه عن غفلة الناظر قد تلتبع لبعض المتعصبين المتكبرين من معاصري هذا العبد بانه ينقل من شروح الكتب وحواشيها فوائد وينسبها الى نفسه وانا اقول النقل من الكتب مستفيضين من قديم الزمان الى عصرنا هذا فقد يقول الناقل ان عبارة المنقول عنه كذا قيل او كذا قال فلان وان لم يذكر فقد ينسبه الى الناقل وقد لا ينسبه اليه واما كتابة الاسم بعد تمام الحاشية فهي لمحض تعيين الكاتب كما ههنا ١٢ محمد عبيد الله

امور ثلثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم ففي المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنفي اي الممتنع والمعدوم الممكن وفي المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الموجود ايضا وامّا الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار

وعدم تناوله للمعدوم الممكن **قوله** وعلى الثاني الخ وذلك لان المتحقق متناول لهما وهو مرادف للثابت **قوله** ما يمكن آه اعتبر امكان العلم ليشمل علم الواجب وعلم الممكن وزاد الشارح ولو باعتبار ليشمل العلم بالواجب والعلم بالممتنع

فيكون الثابت اعم وتلقى عليك انه ظهر ايضا ان المعدوم والموجود لا يجتمعان قط وكذا الثابت والمنفي من جهة واحدة والمعدوم يجتمع مع الثابت والمنفي وكذا الثابت يجتمع مع المعدوم والموجود وظهر ايضا ان الموجود في التقسيمات الاربعة بمعنى واحد والمعدوم والثابت والمنفي تختلف فتأمل **قوله** وذلك اي شمول الثابت للموجود والحال على المذهب الثاني وهذا دفع دخل مقدر بيان الدخل ان الشارح يقول الثابت على المذهب الثاني يتناول الموجود والحال فقط مع ان الثابت ليس بمذكور في التقسيم الثاني بل المتحقق فينبغي ان يقال المتحقق يشملهما وتقرير الدفع ظاهر لا يحتاج الى التوضيح **قوله** اعتبر امكان العلم تلقى عليك ولان الامكان ههنا بمعنى عدم الامتناع لا الامكان الاستعدادي لانه يقتضي عدم الاستعداد وهو ليس بشامل لعلم الواجب لان جملة المعلومات حاضرة عنده تعالى بالفعل وهو بري عن استعداد العلم لها وثانيا ان الاضافة في قوله يشمل علم الواجب وعلم الممكن اما اضافة المصدر الى الفاعل والى المفعول اما على الاول فالمراد علم الواجب لغيره وكذا علم الممكن لغيره فيكون الواجب والممكن عالمين وحاصل المطلب على هذا التقدير انا فسرنا المعلوم بما يمكن علمه ليشمل علم الواجب لغيره وعلم الممكن لغيره من الممكنات والواجب كليهما ولو اقتصرنا على المعلوم على ظاهره دخل فيه علم الواجب لان علمه تعالى تعلق بالاشياء كلها بالفعل بخلاف علم الممكن فانه لا يعلم بعض الممكنات وكنه الواجب بالفعل ولكن تعلق العلم بها ممكن فاريد بهذا التفسير شمول علم الممكن والواجب كليهما والامكان تمنا ولا العلم الواجب لو اريد منه المعلوم بالفعل وهذا على مذهب من قال ان حصول العلم بكنه الواجب ممكن للبشر واما من قال انه ممتنع فيدخل في قوله باعتبار كما سيجيء واما على الثاني فيكون الواجب معلوما وكذا الممكن فالمعنى ان الواجب يمكن علمه بكنهه ثم تحصيل بالفعل كذا علم جميع الممكنات على ان يكون اللام للاستغراق اي علم كل واحد واحد من افراد الممكن ثم لما بين فائدة قول الماتن ما يمكن ان يعلم اراد ان يظهر غرض الشارح بزيادة قوله ولو باعتبار فقال زاد الشارح ولو باعتبار ليشمل العلم بالواجب والعلم بالممتنع يعني ان بعض الاشياء لا يمكن ان تعلم فكيف يشمل المعلوم بمعنى ما يمكن ان يعلم تلك الاشياء فلا بد من ان يراد ولو باعتبار كالعلم بالواجب اي بكنهه فان العلم يمتنع عند بعضهم لكن لا يمتنع باعتبار شيء ان يعلم بوجه وكذا العلم بالممتنع فانه لا كنه له بل انما هو عنوان بلا معنون وصادق بلا مصداق وتعريف من صدقه على معنونه ومصداقه وتوجهه الى مصداقه فالعلم بمصداقه انما هو من حيثية انه يصدق عليه مفهوم الممتنع وهو وجهه وعلى ما ذكرنا يكون كل من الواجب والممتنع كلاهما بالقصد والاصالة واما على مذهب من قال بامكان العلم بكنهه فالغرض من هذا بيان انه لما قال ولو باعتبار شمل العلم بالواجب والممتنع كليهما وامكان ان لا شاملا للواجب فقط وهو المناسب لما سبق من قوله ليشمل علم الواجب وعلم الممكن فان هناك ذكر الواجب استطرادي لا غير كما لا يخفى وبهذا ظهر انه لو يكفي ههنا ذكر احد الامرين من امكان العلم وقوله ولو باعتبار بل لا بد منهما ولكن لا يتحصل قوله ما يمكن ان يعلم اشارة الى دفع توهم ربما يتوهم ههنا وهو انه على تقدير جعل المقسم هو المعلوم يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لانه جعل الوجود الذهني قسما من المعلوم مع ان الوجود الذهني عندهم نفس المعلوم وهو العلم بغيره ضرورة ان المعدوم المطلق يكون معلوما وانه فاعتبار ظاهر لان ما يمكن ان يعلم اعم من الوجود الذهني اي المعلوم وكذا اعتبار المعدوم المطلق واما قيد باعتبار ففائدته على هذا التوجيه دفع ان المعدوم المطلق لا يمكن ان يكون معلوما باعتبار انه معدوم مطلق لا يمكن

باعتبار ما ليشمل جميع انحاء العلم من الكنه والوجه ووجه اعتبار لفظ الاعتبار ليشمل الجميع ...

سه اقول قال البحر الزاخر انما اعتبر امكان العلم لان المعلوم بالفعل ولو بالنسبة اليه تعالى بحيث يشمل الاقسام لم يثبت تحققه من قبل بل ربما يثبت في المقاصد لا النسب ان يجعل المقسم ما يشمله وتحققه يرى انتهى فتدبر ١٢ عبده

اي لا في الذهن ولا في الخارج ولا بنفسه ولا بمنشأه ۱۲ بيتيبه ۱۲

اما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم واما له تحقق ما وهو الموجود ولا بد من انحاز تحقيقه لأ
لا بد من ان ينفرد الموجود وينحاز ويمتاز عن غيره بتحقيقه يكون بها هو هو فان انحاز مع ذلك عن غيره بهوية شخصية

قوله اما لا تحقق له ان تعلق قوله بوجه بالنفي فالمراد من المعدوم مطلق المعدوم وان تعلق بالنفي فالمراد منه المعدوم المطلق والاول
اشمل لاشتماله على المعدوم المطلق والمعدوم الخارجي والذهني واوفق بتقسيمه فان ظاهره يدل على مطلق الوجود والثاني ابعد من تداخل
الاقسام لتعاكس الموجود والمعدوم بحسب الذهن والخارج والانسب تقسيم قسيمه فان المعتبر في موارد التقاسيم الشيء المطلق لا مطلق الشيء

ان يكون معدوما مطلقا باعتبار انه معلوم وتقرير الدفع ان المعدوم المطلق معلوم باعتبار آخر لا من جهة المعدوم والمعلوم معدوم مطلق
من جهة اخرى لا من جهة المعلوم وبهذا ظهر اندفاع ما قيل ان المعدوم المطلق يمتنع علمه اذ لو كان له علم تحقق في الذهن فيكون موجودا فهو قسيم للمعلوم فكيف يجعل قسما
منه ووجه الاندفاع ان المعدوم المطلق لا يمتنع علمه من جهة ان هذا الوصف صادق عليه اذ كان مما يمتنع بالنظر الى مصداقه فبالنظر الى الاول صار قسيما للمعلوم
ولا يمتنع العلم فلذلك كونه قسيما بالنظر الى الثاني كذا ينبغي تحقيق المقام ومن الله التوفيق وبه الاعتصام **قوله** ان تعلق قوله بوجه بالنفي حاصله ان الكلام وجه
معنى قوله بوجه في قوله اما لا تحقق له بوجه ان تعلق بالنفي اي النفي الذي في لا تحقق فيصير معناه ان لا يكون عدم تحققه بوجه من الوجوه فهو معدوم فالمراد بالمعدوم
مطلق المعدوم اعني ما يكون فيه نحو من انحاء العدم وهو تحقق بانتفاء نحو من الوجود كما ان انتفاء موضوع السالبة الجزئية اعني مطلق الشيء يكون بانتفاء فرد ما
وان تعلق بالنفي اي الذي يدخل عليه حرف النفي وهو التحقق فصار معناه ان لا يكون التحقق الذي هو بوجه من الوجوه فكان التحقق نكرة واقعة تحت النفي فيفيد العموم
فيكون معناه ان لا يكون له نحو من انحاء التحقق والوجود فالمراد بالمعدوم المعدوم المطلق الذي هو عبارة عما سلب عنه الوجود المطلق اذ لا يكون انتفاؤه
الا بانتفاء جميع الافراد **قوله** والاول اشمل اي مطلق المعدوم اشمل من المعدوم المطلق لاشتماله على المعدوم المطلق والمعدوم الخارجي والمعدوم الذهني بخلاف
المعدوم المطلق فانه لا يصدق الا على ما سلب عنه جميع انحاء الوجود الذهني والخارجي لا على المعدوم بحسب الخارج او الذهن فقط فان المعدوم بحسب الخارج
له وجود باعتبار الذهن والمعدوم بحسب الذهن له وجود باعتبار الخارج فالمعدوم بحسب الخارج فقط كسائر الاضافات والنسب من المعاني الانتزاعية التي
لا توجد فيه والمعدوم بحسب الذهن فقط كالكنه الواجب فانه موجود في الخارج لكنه معدوم في الذهن والمعدوم في كليهما الحقائق الممتنعات **قوله** اوفق بتقسيمه
يعني ان ارادة مطلق المعدوم موافق لتقسيمه الذي هو مطلق الموجود فان ظاهر الكلام يدل على ارادة مطلق الموجود سواء كان ذهنيا او خارجيا
وان كان الانسب بملاحظة تقسيمه الى الذهني والخارجي ان يكون المراد به الوجود المطلق كما يجيء عن قريب **قوله** والثاني ابعد من تداخل الاقسام اه
اي حمل الكلام على المعدوم المطلق ابعد عن تداخل الاقسام اي تداخل اقسام الوجود في المعدوم وكذا تداخل اقسام المعدوم في الموجود كما يلزم على تقدير ارادة
مطلق المعدوم فان معنى مطلق المعدوم ما يكون له جهة من جهات العدم فيما يصدق على الموجود الخارجي دون الذهني فانه معدوم في الذهن وعلى
الموجود الذهني دون الخارجي كما في الصور الذهنية فانها معدومة في الخارج **قوله** لتعاكس اه علة للتداخل يعني ان الموجود والمعدوم بينهما تعاكس في الخارج والذهن
فكم من موجود في الذهن معدوم في الخارج وكم من موجود في الخارج معدوم في الذهن فيتحقق التداخل بين اقسام المعدوم والموجود لكن لا تعاكس بينهما في الصدق فان
الموجود في الذهن موجود باعتبار حصوله في الذهن ومعدوم باعتبار سلب وجوده في الخارج والموجود في الخارج موجود باعتبار حصوله في الخارج ومعدوم
باعتبار سلب وجوده في الذهن فجهة العدم تغاير جهة الوجود فلا ضير وبما ذكرنا ثبت نكتة ايراد لفظ الابعد ههنا فان مطلق المعدوم ايضا بعيد عن تداخل الاقسام لكن
لا بالنظر الى الظاهر بل بالنظر الى تغاير حيثية الوجود والعدم بخلاف المعدوم المطلق فلذا البعد عنه غاية البعد حتى لا يكون التداخل فيه اصلا فاحفظ فانك لا تجده في
غير هذا التعليق **قوله** والانسب بتقسيم قسيمه اه يعني ان الحمل على المعنى الثاني اي المعدوم المطلق انسب بتقسيم قسيمه وهو الوجود فان المعتبر في موارد التقاسيم هو الشيء المطلق

المطلق اي المعدوم من كل الوجوه فلا يكون له مصداق في الواقع اصلا بخلاف مطلق المعدوم فان له مصاديق كثيرة لا يخفى

الموقف الثاني في الامور العامة

لا يقال امكان العلم يستلزم امكان التحقق والعدوم المطلق الذي كان عدمه المطلق ضروريا لا يمكن تحققه لانا نقول لا نسلم ان امكان العلم يستلزم امكان التحقق فان الحاصل في الذهن عند علم الشئ بالوجه هو الوجه دون الشئ

فالموجود الذي انقسم الى الذهني والخارجي يكون المراد به هو الموجود المطلق فالمعدوم على تقدير ان يراد به المعدوم المطلق يناسب تقسيم قسيمه هو الموجود المطلق بخلاف مطلق المعدوم فانه لا يناسبه ونذا ظاهر جدا وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان التقسيم عبارة عن ضم قيود مخصصة الى امر واحد قابل للشركة ليحصل منه اقسام متباينة ومن البين انه لا يمكن الا في مطلق الشئ مقسما دون الشئ المطلق فان الاول مبهم قابل للشركة ومجرد عن القيود فيصح ان ينضم اليه قيود مخصصة دون الثاني فانه لما اعتبر فيه قيد العموم لم يصح ان ينضم اليه قيود مختلفة مخصصة واما ثانيا فلانه قال في حواشيه على شرح التهذيب لجلال الدين الدواني ان المقسم للتصور والتصديق هو مطلق الشئ يعني الشئ من حيث هو لا من حيث الاطلاق والتقييد فيلزم المنافاة بين ما قال ههنا وبين ما قال في تلك الحواشي واجيب عن الاول ان عند انضمام القيود المخصصة الى المطلق من حيث الاطلاق تقطع النظر عن قيد الاطلاق فلا باس حينئذ لو كان الشئ المطلق من حيث الاطلاق مقسما وربما ان الشئ المطلق من حيث الاطلاق على تقدير عزل النظر فيه عن قيد الاطلاق يؤل الى مطلق الشئ من حيث هو فيكون هو مقسما دون الشئ المطلق واجيب عن الثاني بان كلام المحشي هناك مبني على ما ذهب اليه المحقق الدواني وههنا على التحقيق او انه لما كان المقسم هو الشئ المطلق وهو من افراد مطلق الشئ وقد ثبت ان احكام الافراد يجوز استنادها الى مطلق الشئ نسب المحشي هناك كون المقسم الى مطلق الشئ لا يقال ان مطلق الشئ يجوز ان يعتبر مع الاطلاق ومن حيث الخصوصية وان لا يعتبر معه شئ فليس فيه بهذا الاعتبار الوحدة التي تجب في المقسم لانا نقول ليس شئ منها الا وله حد فكما سبق في صدر الكتاب فتامل **قوله** لا يقال امكان العلم هذا اعتراض على جعل المقسم هو الشئ المطلق تقريره انه على هذا التقدير يكون تقسيم مطلق الموجود وهو المعدوم المطلق والمعنى به الا ما ليس فيه جميع انحاء الوجود لان ما فيه نحو من انحاء الوجود يدخل تحت قسيمه هو مطلق الوجود فالمعلوم له قسمان احدهما مطلق الموجود والثاني المعدوم المطلق والتقسيم يعتبر في الاقسام وقد علمت ان المعلوم ما يمكن ان يعلم والعلم هو حصول الصورة في العقل او الصورة الحاصلة فما يتعلق العلم بالمعدوم المطلق الذي لا يكون عدمه ضروريا اذ لو علمناه لصار موجودا باحد انحاء الوجود وهو الوجود الذهني فلا يبقى معدوما مقابلا بل يدخل في مطلق الموجود وهذا خلف **قوله** لانا نقول هذا جواب عن الايراد المذكور حاصله ان المعدوم المطلق يحصل في الذهن بالوجه وقد تقرر عند المحشي في حواشي شرح التهذيب ان الوجه حاصل في الذهن بالذات وملتفت اليه بالعرض والشئ حاصل بالعرض وملتفت اليه بالذات فعلى هذا يكون وجه المعدوم موجودا في الذهن لا المعدوم المطلق ويطلق عليه بواسطة حصول وجهه انه معلوم فيشمله التقسيم فلا اشكال لا يقال ان الوجه متحد مع ذي الوجه فحصول الوجه بعينه هو حصول ذي الوجه لانا نقول ان اريد الاتحاد بالذات فغير مسلم وهو ظاهر وان اريد الاتحاد بالعرض فلا يفيد مطلوب المورد وانت تعلم ان في هذا الجواب عن الايراد اما اولا فلانا لا نسلم ان الوجه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض بل ذلك مسلك المحشي دون الجمهور واجيب عنه بانه لا ضير في ذلك لان هذا الجواب على مذهب المحشي كما اوما اليه واما ثانيا فعلى مذهب الجمهور فلا مدفع للايراد ظاهرا اذ عندهم في العلم بالوجه ذو الوجه حاصل بالذات فيكون المعدوم المطلق حاصلا في الذهن فيدخل تحت مطلق الموجود الا ان يقال ان مطلق الوجود الذهني على حصول الشئ في الذهن فقط بل لا بد فيه من امتياز المعلوم بحسب الماهية عن المعلومات الاخر وظاهر ان المعدوم المطلق الذي يمتنع وجوده لا امتياز بحسب الماهية عن المعلومات الاخر اذ لا حقيقة له كلية يحصل التمايز بينه وبينها فتدبر وفي هذا الجواب ويقال نعني بمطلق الموجود ما يكون فيه نحو من انحاء الوجود بالفعل فعلى هذا يكون المعدوم المطلق عبارة عن ان لا يكون له وجود ما لا في الذهن ولا في الخارج بالفعل ولكن يمكن حصوله في الذهن اذ ليس مفهوم من المفهومات خارجا من هذا وما لا يمكن حصوله لا يطلق عليه المفهوم فلا يكون هذا المعدوم فردا اصلا فلا يشمله المقسم هو المعلوم ولا حاجة فيه الى جعل قسما ههنا هو المعدوم المطلق الذي ليس وجوده بالفعل في الخارج ولا في الذهن ولكن يمكن حصوله في الذهن وهو داخل في المعلوم بمعنى ما يمكن ان يعلم ولا يطلق عليه مطلق الموجود اذ ليس له وجود ما بالفعل ثم يقال في ذلك المعدوم له وجود بالفعل في المبادي العالية فيدخل تحت مطلق الموجود وهو داخل لانا نقول ليس هو حاصل في المبادي العالية

... قوله على هذا يخرج محسوس والشيخ المضيف الجزئي لقبولها الاشتراك البدلي فافهم ١٢ عبيد

يمتنع بمجرد فرضه اشتراكه بين كثيرين فهو الموجود الخارجي والا فهو الموجود الذهني فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فالموجود فيه لا يمتاز
عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه يمتاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ويرد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجي ليس له تشخص

فافهم **قوله** والا فهو الموجود الذهني الخ فان قيل الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن موجودة ذهنية ومتمايزة عن ذلك الشيء وعن الصورة الحاصلة منه في
ذهن آخر بالهوية الشخصية على ما يشهد به مبحث الوجود الذهني وقد تقرر عندهم ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص وان الموضوع من جملة المشخصات قلنا الصورة الحاصلة

والا لا يكون معدوما مطلقا غاية ما في الباب ان لا يكون له فرد من نفس الامر فيلزم على هذا التقدير ينتقض قول الحكماء لان المعلومات باسرها حاصلة بالفعل
للمبادي العالية وليس هناك امكان بالنظر الى معلوم اذ الكمالات كلها حاصلة لها بالفعل الا ان يقال المراد بذلك المعلوم المعدوم المطلق او ليس بموجود بالفعل
لا في المبادي العالية ولا في الاذهان السافلة والا لا يكون معدوما مطلقا فتامل قوله واما ثانيا فلان الوجه اذا اراد به ان المراد العلم بالوجه وبالوجه يقابل العلم بالكنه
وبكنهه فغير مسلم فان الوجه قد يطلق ويراد به الوجه مطلقا سواء كان ذاتيا او عرضيا وان اراد به الوجه المطلق بمعنى يشمل الذاتي والعرضي فلا نسلم ان الوجه بهذا
المعنى لا يتحد مع ذي الوجه اتحادا بالذات كيف وان الوجه الذاتي يتحد بالذات مع ذي الوجه فيلزم حصول المعدوم المطلق وتحققه في الذهن فوجب اختيار الشق الاول
وامتناع ان يراد به الوجه مطلقا لانه يشمل الذاتي ولكنه عندهم للمعدوم وأورد عليه ان هذا غير مسلم ولا استحالة فيه فلا اعتراض باق كما كان وبهذا ظهر لك ضعف
الجواب المذكور من قبل الموعود ظهوره سنده ثم ان هذا الايراد غير مختص باخذ المعدوم بمعنى الشيء المطلق كما توهمه بعض الشارحين وتفصيلا اثرهم في تقرير الايراد فانه لو اخذ
المعدوم بمعنى مطلق الشيء كان شاملا للمعدوم المطلق فيجري الايراد بهذا النوع فتامل في هذا المقام فانه من مزلة الاقدام **قوله** فافهم اشارة الى الاسولة والاجوبة
التي ذكرناها فيما قبل على جواب المحشي **قوله** فان قيل هذا اعتراض على المص رح حيث قال فان امتاز مع ذلك عن غيره بهوية شخصية فهو الموجود الخارجي والا فهو يمتاز
عنه بهوية فهو الموجود الذهني بان الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن موجودة ذهنية ومتمايزة عن ذلك الشيء الخارجي اعني ذي الصورة بالهوية
لان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص ولما كان وجود احدهما ذهنيا والآخر خارجيا كان التشخص كذلك ايضا وتلك الصورة متمايزة عن الصورة
الحاصلة من ذلك الشيء في ذهن آخر بالهوية الشخصية لان الصورتين موضوعهما مختلف والموضوع من جملة المشخصات فيكون تلك الصورة
متمايزة بالحقيقة والهوية الشخصية فيلزم ان تكون موجودة في الخارج وهذا باطل **قوله** وعن الصورة الحاصلة منه اي من ذلك الشيء
توضيحه انه اذا حصلت في ذهن زيد وبكر صورة عمرو مثلا فالصورة التي حصلت في ذهن زيد متمايزة بالهوية عن الصورة
التي حصلت في ذهن بكر لان موضوعهما مختلف فان موضوع احدهما ذهن زيد والاخرى ذهن بكر فيلزم ان تكون موجودة في الخارج **قوله**
على ما يشهد به مبحث الوجود الذهني يعني ان مبحث الوجود الذهني يدل على ان للاشياء وجودا وهو الوجود الخارجي فقد تقرر المساواة بين الوجود والتشخص فلما اختلف
كل يختلف الآخر وباتحاد كل يتحد الآخر فالوجود الخارجي والذهني لما اختلف وجودهما اختلف تشخصهما بالضرورة وما كان كذلك فهو موجود خارجي
فيستلزم ان تكون موجودة في الخارج وقد تقرر ايضا ان المحل من جملة المشخصات ضرورة ان العرض الواحد لا يحل في موضوعات متعددة فالموجود في الذهن
مغاير للموجود في ذهن آخر تشخصا ووجودا فالوجود الذهني متمايز بالهوية كالوجود الخارجي **قوله** ان الموضوع المحل الذي تقوم بالحال ويحتاج اليه فهو مادة
كالهيولى للصورة والبدن للنفس والمتقوم به ولم يحتج اليه فهو موضوع كالجسم للسواد والبياض وسائر الاعراض والتحقيق في هذا المبحث لا يسعه هذا المجال
قوله قلنا الصورة الحاصلة هذا جواب عن الايراد بتسليم الوجود الخارجي وحاصل الجواب ان الصورة الحاصلة لها اعتباران الاول من حيث انها قائمة بالذهن من
الذهنية معروض المشخصات الذهنية لها فبهذا الاعتبار موجودة في الذهن بنفسها اي لا بحصول صورة اخرى فلا يرد ان الصورة القائمة بالذهن الحاصلة بحصول صورها
فكيف تقوم بنفسها لانا نقول المراد بالقيام بنفسه هنا ان لا تقوم في الذهن صورة اخرى وهذا الوجود يقوم مقام الوجود الخارجي في ترتب الآثار بل يحصل منها

ه قوله كون الزمان من المشخصات بناء على مذهبه على ما في الشفاء ويمكن ان يقال ان الشيخ ينكر كون الزمان من المشخصات على الاطلاق ١٢

٣ لانهم اتفقوا على ان الادراك ليس من شأن المادة بل هو مختص بالمجردات وسيأتي
تحقيق ذلك في الحاشية الزاهدية عن قريب فانتظر ١٢ محمد عبيد الله الاوجي



ينافي حقيقته حتى يتمايز بهما معًا عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة متمايزة عن غيرها بالحقيقة والهوية معًا وليست موجودة خارجية بل ذهنية وقد يجاب بان الوجوب يستحيل ان يحصل الشيء واحد في حالة انا لان ذلك الشيء له حقيقة من حيث

من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية موجودة في الذهن بنفسها بوجود يخصه وهو الوجود الخارجي في ترتب الآثار ومن حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية موجودة في الذهن بصورتها بوجود لا يترتب عليه الآثار وجاز ان يكون لشيء واحد وجودان ذهنيان باعتبارين كما سياتي تحقيقه فالمراد ههنا بالوجود الخارجي ما يشمل النحو الاول من الوجود الذهني ما يختص بالنحو الثاني منه وبهذا يظهر لك ان ما ذكره الشارح ههنا ليس على ما ينبغي مع انه كما تراه ناظر الى القول بان مدرك الكليات النفس ومدرك الجزئيات الحواس وهو باطل ضرورة ان المدرك ليس الا المشار اليه بانا وانت وان ما لا يشعر بذاته لا يشعر بغيره فتدبر قوله وبان الجزئيات الخ فانقلت الوجود الذهني ما ليس له وجود يترتب عليه الآثار وهذا المعنى يصدق على الجزئيات الحاصلة في القوى الظاهرة فلا وجه لتقييد القوى بالباطنة قال الشيخ في طبيعيات الشفاء يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك

السرور والهم والانكشاف وهي مرتبة العلم والثاني من حيث نفسها مع قطع النظر عن العوارض الذهنية وهي بهذا الاعتبار موجودة في الذهن بواسطة الصورة العلمية وفي ضمنها بوجود لا يترتب عليه الآثار فالمراد ههنا بالوجود الخارجي ما يشمل النحو الاول من الوجود الذهني وبالوجود الذهني ما يختص بالنحو الثاني منه فظهر ان الانحياز بالهوية الشخصية لا يكون الا في الخارج وهو المطلوب قوله وجاز ان يكون لما كان يرد ههنا انه يلزم من هذا التقدير ان يكون لتلك الصورة وجودان ذهنيان وهو باطل اجاب عنه بانه لا استحالة فيه اذا كانا باعتبارين كما سياتي تحقيقه فالوجود الذهني بالنحو الاول باعتبار آخر وبالنحو الثاني باعتبار آخر كما عرفت آنفًا قوله وبهذا يظهر لك اي بما ذكرنا من ان الصورة الذهنية الجزئية بالنحو الاول من الوجود يمتاز عن غيرها بالهوية يظهر لك ان ما ذكره الشارح ههنا ان الذهن لا يدرك الامر كليًا فالوجود الذهني لا يمتاز عن غيره الا بحسب الماهية ليس على ما ينبغي ويمكن ان يجاب عن جانب السيد قدس سره بان مراده بالوجود الذهني هو الموجود بالنحو الثاني وظاهر انه لا انحياز فيه بالهوية فلا اشكال قوله مع انه هذا ايراد آخر على الشارح وهو ان الشارح قال ان الذهن لا يدرك الا امر كليًا وهو يفيد بظاهره ان مدرك الكليات النفس ومدرك الجزئيات غيرها فهو الحواس وهو باطل لان المدرك ليس الا ما يشار اليه بانا وانت وهو النفس وان الحواس لا تعلم نفسها فكيف تدرك غيرها لان ما لا يشعر بنفسه لا يشعر بغيره ويمكن ان يجاب عن جانب الشارح قدس سره بان مراده من الادراك الحصول المعني قوله ان الذهن لا يدرك الا امرا كليا انه لا يحصل فيه الا ذلك وهو صادق بضرورة ان الجزئيات تحصل في الحس لا في الذهن وان كان الذهن مدركا لها قوله فتدبر اشارة الى ان هذه المقدمة ليست بضرورية ولا مبرهنا عليها فكيف يسلمه الخصم وقد ذهب قوم الى ان الواجب لا يعلم نفسه ويعلم غيره من الاشياء فافهم قوله فان قلت الوجود الذهني حاصله الاعتراض على عبارة الشارح في تقرير الاعتراض حيث خصص الايراد بالجزئيات المرتسمة في القوى الباطنة مع انه لا حاجة الى ذلك بل يجب التعميم لان الوجود الذهني لا يترتب عليه الآثار وهذا المعنى صادق على الجزئيات الحاصلة في القوى الظاهرة كالباصرة وغيرها فلا وجه لتقييد القوى بالباطنة قوله قال الشيخ الخ اي في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن السادس من طبيعيات الشفاء وهذا تائيد للمعترض على حصول الجزئيات في الحواس الظاهرة قوله يشبه ان يكون اي يظن كونه حقًا وشمل هذا المقال في الكلمات المطلوبة حقيقتها كل ادراك من ادراكات حسًا كان او عقلًا انما هو في تلك الادراك اخذ صورة المدرك بالفتح

عـه وفيه ان الصورة الحاصلة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية علم وصفة قائمة بالنفس ووجود الصفة هو وجود الموصوف وليس لها وجود في نفسها



ما له النسختين واحد تامل ع ١٢

بنحو من الاتحاد فانكان الادراك ادراكا لشيء مادي فهو اخذ صورة مجردة عن المادة تجريدا فالحس ياخذ الصورة عن المادة مع لواحقها ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ قلت مدركات الحس الظاهر حال احساسها انما تنطبع في الحس المشترك لان الحس الظاهر والاحساس انما هو للحس المشترك فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها عند الحس الظاهر فاذا زالت تلك المحاذاة بطل ذلك الاخذ وتحصل الصورة في الخزانة اي في الخيال ولك ان تقول المراد بالهوية ههنا هوية يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية وبهوية الجزئيات المرتسمة في القوى تمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية الا ترى ان البيضة الحاصلة في الخيال تنطبق على كل من البيضات العينية على سبيل البدل بحيث يجوز العقل انيكون هي هي وهكذا سائر الصور الخيالية والوهمية تنطبق على الافراد العينية والفرضية كما يظهر بالتامل الصادق

على صيغة المفعول من الاتحاد فقد يكون الاتحاد ذاتيا كما في التصور بكنه الكنه وقد يكون عرضيا كما في الصورة الحاصلة من زيد في الحس المشترك كان الصورة الحاصلة فيه متحدة بالعرض بذات زيد فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي اي شيء له تعلق بالمادة فهو اخذ صورة اي فالادراك على هذا التقدير اخذ صورة ذلك الشيء حال كونها مجردة عن المادة فانه لو كان مع المادة وجميع لواحقها يلزم الحرق بادراك الجبل والحرق بادراك النار ونحو ذلك لكن لا بالتجريد الكامل حتى يصير كليا فانه لا يحصل في الحواس بل في العقل ولكن تجريدا ما اي تجريدا ناقصا بحيث لا ياتي فيه الاشتراك على وجه الاجتماع كما في الكلي اعلم ان التجريد التام عبارة عن قطع النظر من جملة العوارض والخصوصيات الخارجة عن الماهية واخذ نفس الماهية فهي لا يكون الا في الكلي والتجريد الناقص عبارة عن ان لا يبلغ ذلك التجريد الى مرتبة الكلية بل بقطع النظر عن بعض لواحق المادة فكلما اذا رايت النار المخصوص فيحصل صورة مجردة في الحس المشترك بالتجريد الناقص وهو ارتفاع بعض لواحق المادة من الاحراق والحرارة وغيرها لا بارتفاع جميع العوارض الخارج عن الماهية والا يكون تلك النار الحاصلة كليا والكلي لا يحصل في الحواس فالحس ياخذ الصورة عن المادة مع بعض لواحقها كالمقدار والشكل غير ذلك مع وقوع نسبة بينها اي بين تلك الصورة وبين المادة وهي مقابلة الشيء المادي للحس فاذا فاتت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ بل بقي الصورة مخزونة في الخيال فلو ذهب الصورة عن الحس المشترك ولكن بقيت في الخيال فاذا توجه اليها انتقل الصورة من الخيال الى الحس المشترك وهو الذهول ولو ذهبت عن الخيال ايضا احتاج الى الاخذ الثاني وهو النسيان هذا شرح كلام الشيخ واما وجه التاييد فهو ان الشيخ قال فالحس ياخذ الصورة ولم يقيد بالظاهر والباطن فنعلم ان الصورة تحصل في الحس الظاهر والباطن كليهما واورد عليه بانه يشتبه انيكون المراد بالحس قول الشيخ الحس الباطن فح لا مجال للتمسك به استنادا للدليل عليه هو ان قبل ذلك نحو اخذ صورة مجردة او التجريد لا يكون في الحواس الظاهرة واجيب بان الحواس كالمرايا المتقابلة فالصورة اولا تنطبع في الطبقة الجليدية ثم منها الى ملتقى العصبتين ومجمع النور ثم منها الى الحس المشترك فالتجريد الناقص كما يكون في الحس المشترك كذلك في الانطباع في الطبقة الجليدية وكما لا تبقى الصورة في الحس المشترك بعد زوال النسبة البصر كذلك لا تبقى في الطبقة الجليدية فافهم **قوله** قلت مدركات الخ هذا جواب عن السؤال المذكور آنفا تقرير الجواب انا لا نقول بان الصورة منطبعة في الحس الظاهر بل ننكر انطباعها فيه فمدركات الحس الظاهر حال احساسها انما تنطبع في الحس المشترك لان الحس الظاهر واداته ليس الصورة منطبعة فيه فلا يكون انطباع الصورة الا في الحس الباطن وحينئذ ظهر فائدة تخصيص الشيخ القوى بالباطنة فلا يكون التخصيص بلا فائدة وهذا الجواب انما يصح على من انكر الانطباع في الحواس الظاهرة واما من اقر به كالجمهور فيجيب بان الجزئيات الحاصلة في الحواس الظاهرة موجودات خارجية كما ان الحاصل في المراة موجود خارجي فتامل **قوله** والاحساس انما هو للحس المشترك اي الاحساس انما هو للحس المشترك فانه ياخذ الصورة عن المادة بالتجريد الناقص حال كون تلك المادة حاضرة عند الحس الظاهر واذا زالت تلك الحالة اي حالة كون المادة حاضرة عنده بان غاب عنه بطل ذلك الاخذ وتحصل الصورة في خزانة الحس المشترك وهو الخيال وان شئت التفصيل في العلم الابدي فارجع الى حواشي الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية وحواشي شرح التجريد **قوله** ولك ان تقول اي وجاز لك ان تقول فان تقول بتاويل المفرد فاعل للفعل المقدر والجار والمجرور متعلق به وهذا جواب عن اصل الاشكال الذي اورده الشيخ قدس سره

وايضا المدعى عام لان الدعوى هو حصول الصورة في جميع الحواس الظاهرة ومما قال في الجواب بان الحواس الخ مخصوص بحس البصر فلا تاييد لهذه العبارة للشيخ بهذا التوجيه للدعوى العامة اللهم الا ان يقال انه لا قائل بالفصل بين الحواس فاذا ثبت حصول الصورة في بعض الحواس الظاهرة وهو البصر ثبت في الكل فافهم ١٢ عبيد غفرله

بتسمية الصور الحاصلة في الحس الظاهر او الباطن بالمدركات تسامح ووجه التسامح ان لها دخل في الادراك

وتفصيله ان مدركات الحس الظاهر لوجودها في الخارج ومقارنتها للمادة ولواحقها المخصها هوية تمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع
والبدلية والصورة الحاصلة في الحس الباطن لحصولها فيه وكونها مجردة عن المادة وعوارضها تجريدا ناقصا لمخصها هوية تمتنع بها فرض
الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية والصورة الحاصلة في العقل بحصولها فيه تلحق لها هوية تمتنع بها فرض صدقها على غيرها
ولكونها مجردة عن المادة ولواحقها تجريدا تاما يمكن فرض اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية وبعد اللتيا والتي

بان الجزئيات المرتسمة بالقوى الباطنة ممتازة عن غيرها بالهوية فيلزم ان تكون موجودة في الخارج وتقريره الجواب ان المراد بالهوية في الوجود الخارجي
هي الهوية التي تمنع بها فرض الاشتراك مطلقا اي على وجه البدلية والاجتماع جميعا والمرتسم في القوى الباطنة من الجزئيات وان كان تمتنع الشركة بين الافراد
الكثيرة على سبيل الاجتماع لكن يجوز اشتراكها على وجه البدلية فعلى هذا الموجود الذهني قسمان احدهما لا يكون له هوية اصلا بل يكون مشتركا على سبيل الاجتماع
والبدل كالكليات الحاصلة في العقل والثاني ما يكون له هوية تمتنع بها فرض اشتراكها على وجه الاجتماع دون البدلية وهي الجزئيات الحاصلة في الحواس
الباطنة كما في البيضة الخيالية في الخيال حيث ينطبق على كل من البيضات الموجودة في الخارج على سبيل البدل اي بان ترفع واحدة وتوضع اخرى لا على سبيل
الاجتماع اذ لو اجتمع تلك البيضات لا يجوز صدق الصورة المعينة عليها فكلما رأيت بيضة بعد اخرى علمت ان تلك البيضة التي رأيتها سابقا وكذا سائر
الصور الخيالية والوهمية ينطبق على الافراد العينية والفرضية اي كل واحد من الصور الخيالية ينطبق على الامور العينية الكثيرة كما في البيضة فان الصورة البيضية تصدق
على كل واحد من البيضات الكثيرة الموجودة في الخارج او على الامور الفرضية الكثيرة كما ان البيضات لم تكن في الخارج وكصورة زيد حاصلة في الذهن تنطبق على
الصور الكثيرة المفروضة في الخارج مثلها في المقدار والشكل وغيرهما وكل واحد من الصور الوهمية لا ينطبق الا على الصور المفروضة في الخارج كما يظهر بالتامل الصادق

قوله وتفصيله ان الخ هذا تفصيل للجواب المذكور آنفا على طريقة الاجمال حاصله لما كانت مناط الجزئية ومنع الشركة بين الافراد الكثيرة مقارنة المادة ولواحقها
للموجود الخارجي فما كانت مقارنة المادة فيه تامة كما في مدركات الحس الظاهر لمخصها هوية تمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية كليهما فيكون موجودا خارجيا
وما كانت مجردة عن المادة وعوارضها تجريدا ناقصا بالنسبة الى تجريد العقل لكن مقارنة لبعض عوارضها كما في الصور الحاصلة في الحواس الباطنة لمخصها هوية تمتنع
بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية فيكون موجودا ذهنيا وما كانت مجردة تجريدا تاما عن المادة ولواحقها بالكلية كالصور الحاصلة في العقل فتلحقها
بحصولها فيه هوية تمتنع بها فرض صدقها على غيرها كما تعقلت الانسان فان صورته حصلت في ذهنك على وجه تمتنع صدقها على الماهيات الاخر كالفرس والبقر وغيرهما ولكن
لكونها مجردة عن المادة ولواحقها تجريدا تاما يمكن فرض اشتراكها بين الافراد على وجه الاجتماع والبدلية كليهما فيكون موجودا ذهنيا ايضا فحاصل ان
المدركات على ثلثة اقسام منها ما تمتنع اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية كليهما ومنها ما تمتنع اشتراكها على وجه الاجتماع دون البدلية ومنها ما يمكن فيه اشتراكه
على وجه الاجتماع والبدلية كليهما والاول موجود خارجي والثاني والثالث موجود ذهني فقد ظهر من هذا ان الوجود الذهني ليس الا ما يكون فيه نحو من التجريد تاما او ناقصا
او كما لا وانه دفع ما قيل على هذا الجواب بانه ان اراد بالانطباع مطلق الحصول فهو حاصل في الحواس الظاهرة اذ الطبيعيون كلهم صرحوا بان الصورة تنطبع في
الجليدية ثم منها الى مجمع النور ثم منه الى الحس المشترك وان اراد الانطباع مع تجريد ما فمع كونه خلاف الظاهر يلزم تخصيص الوجود الذهني بما يكون فيه التجريد بوجه ما
ووجه الاندفاع انا نريد بالانطباع الارتسام مع تجريد ما ولا منافاة في تخصيص الوجود الذهني بما يكون فيه التجريد بوجه ما بعد ثبوته **قوله** وبعد اللتيا والتي اعلم
اولا ان اللتيا تصغير التي زيدت قبل ياءها ياء التصغير وادغمت الياء في الياء وزيد في آخرها الالف وفتحوا الياء للالف وفتحوا ما قبل ياء التصغير ليكون ما قبله موافقا
للاوزان او اخر للتصغير والمشهور اللتيا بفتح الاول وقد تحكى الضم للذيا واللتيا بضم الاول جمعا بين العوض والمعوض عنه وثانيا ان المحشي اراد باللتيا والتي
السؤال المصدر بقول الشارح فان قلت والجواب المصدر بقوله لانا نقول ويمكن ان يراد باللتيا جواب الشارح العلام وبالتي جواب المحشي او تقصد باللتيا

بينها هو المذكور في الشرح فلا باس عن هذه الجهة لهذا الصنع والبعض جعل هذا اشارة الى اجمال الجواب وتفصيله ا مولانا محمد حسين ره



ان الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث انه المميز له عما عداه لا يمكن فرض الشركة معه فتعدد انحاء الواجب حقيقة وهوية تشخصية متغايرتان اعتبارا وذلك كاف لما نحن بصدده

قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني ههنا وجود لا يتحد وجوده بالوجود الخارجي في ترتب الآثار وهو لا يصدق الا على ما يصح فيه نوع من الاشتراك كالكلي الا ينفعل

الاجمال في هذا الجواب وبالتفصيل تفصيل المصدر بقوله وتفصيله فافهم **قوله** قد عرفت الخ هذا جواب آخر عن اصل الايراد الذي اورده الشارح العلام بان الجزئيات المرتسمة في الحواس الباطنة ممتازة عن غيرها بالماهية والهوية فيستلزم ان تكون موجودة في الخارج وتقرير الجواب ان المراد بالوجود الذهني ههنا وجود لا يقوم مقام الوجود الخارجي في ترتب الآثار وذلك لا يصدق الا على ما يصح فيه نوع من الاشتراك لا شك ان الصورة الموجودة في الخيال من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة لها في ذلك الخيال تنطبق على تلك الصورة في اي خيال تحصل على سبيل الاجتماع وكذلك المعلوم الحاصل في العقل من حيث هو لا يمتنع عن فرض الاشتراك على سبيل الاجتماع واذا لوحظ معه تشخصات الذهنية العارضة له في مرتبة العلم لا يكون مشتركا بين كثيرين فمن ههنا قيل ان المعلوم كلي والعلم جزئي لان المعلوم نفس الشيء والعلم هو من حيث انه يكتنف بالعوارض الذهنية والحاصل ان ما يترتب عليه الآثار كالاشياء الموجودة في الخارج او الاشياء الموجودة في الحواس او في الذهن من حيث ادراك الذهن وعروض التشخصات الذهنية لها موجودة في الخارج بمعنى ما يترتب عليه الآثار وما لا يترتب عليه الآثار كالاشياء التي تحصل في الحواس او الذهن مع قطع النظر عن ادراك الذهن لها وقيام العوارض الذهنية بها موجود ذهني بالا يترتب عليها الآثار فاندفع النقض بالجزئيات المرتسمة في الحواس فانها اذا لوحظ الى نفسها يكون موجودا ذهنيا ولا امتياز عن الجزئيات المرتسمة في الحواس الاخر الباطنة واذا لوحظ اليها من حيث ادراك الذهن لها وعروض التشخصات الخيالية لها امتاز عن غيره بالضرورة فهي موجودة في الخارج وليست بموجودات ذهنية انما الموجود في الذهن باعتبار آخر والفرق بين الجوابين من المحشي ان مناط الاول على الاشتراك بوجه ما وعدم ذلك الاشتراك ومناط الثاني على ترتب الآثار وعدمه **قوله** فتأمل اشارة الى ان الجواب المصدر بقوله وذلك ان تقول كما انه جواب عن اصل الاشكال الذي اورده الشارح كذلك جواب عن الاعتراض المصدر بقول المحشي فان قلت الخ وتقرير الجواب عن الاعتراض المذكور ان مدركات الحواس الظاهرة موجودة في الخارج تتحقق بما هو معتبر في الوجود الخارجي من امتناع الاشتراك الجمعي والبدلي فلا يمكن النقض على تعريف الوجود الخارجي الا بالصور الحاصلة في الحواس الباطنة فتخصيص الشارح الحواس بالباطنة ضروري وكذلك الجواب المصدر بقوله قد عرفت الخ يمكن ان يكون جوابا عن الاعتراض المذكور تقريره ان المراد بالوجود الذهني ههنا وجود لا يتحد ضد الوجود الخارجي في ترتب الآثار وهو لا يصدق الا على ما يصح فيه الاشتراك الجمعي ولا شك ان الجزئيات الحاصلة في القوى الظاهرة لا يصح فيه الاشتراك مطلقا بخلاف الجزئيات المرتسمة في الحواس الباطنة على ما قد مر ذكره فتخصيص النقض بالجزئيات المرتسمة في الحواس الباطنة ضروري وفي بعض النسخ يمكن ان يكون قوله فتأمل اشارة الى ايراد على هذا الجواب وجوابه تقرير الايراد ان المدرك من زيد اذا صدق على الصور الجزئية الخيالية القائمة بالخيالات على سبيل الاجتماع يكون كليا مع ان الكلي لا يرتسم في الحواس والجواب ان الكلي ما يصدق على الاعيان الخارجية المحققة او المقدرة على وجه الاجتماع ولا شك ان تلك الصورة ليست بصادقة في الخارج على اعيان متعددة على سبيل الاجتماع فلا يكون كليا ولعل قوله فتأمل اشارة الى ايراد آخر في هذا المقام تقريره ان الشارح جعل صدق الجزئيات الحاصلة في الحواس الباطنة في الجواب الاول على الافراد الكثيرة على سبيل البدل وههنا على سبيل الاجتماع فيكون بين الجوابين مخالفة وتقرير الجواب ان الاشتراك البدلي انما هو على الافراد العينية او الفرضية المفروضة في الخارج والاشتراك الجمعي على الصورة الموجودة



وبان المدرك بالحواس لا امتياز في تحققه الذهني بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق بل المتياز في الخارج بماهية وهوية شخصية امتياز في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص الى ماهية والفرق ظاهر بالتامل الصادق فيصدق عليه انه متمايز عن غيره بحقيقة فان الحقيقة تطلق على ما تتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك تعسف لا يخفى ان يقم الموجود اما ان يكون وجودا اصليا يترتب عليه آثاره ويظهر منه احكامه فهو الموجود الخارجي والعيني او لا

قوله وبان المدرك آه لا يخفى ان المتياز في الخارج بماهية وهوية لا امتياز في تحققه الخارجي بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق سواء كانت الهوية خارجة عن الحقيقة الشخصية كما ذهب اليه المحققون حيث ذهبوا الى ان الاختلاف بين الكلي والجزئي بحسب الادراك دون المدرك او داخلة فيها كما ذهب اليه غيرهم حيث ذهبوا الى ان التشخص جزء عقلي للمتشخص مع انه من البين ان الموجود في الحواس هوية مغايرة لهوية الموجود في الخارج ضرورة ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص **قوله** وكل ذلك تعسف الا ان المتبادر من قوله

قوله لا يخفى ان المتياز هذا ايراد على الجواب الذي نقله الشارح العلام عن النقض بالجزئيات المرتسمة في الحواس الباطنة حاصل الجواب المذكور في الشرح ان المدرك بالحواس لا امتياز في تحققه الذهني بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق بل المتياز في الخارج بماهية وهوية شخصية امتياز في الذهن لا على وجه تنضم فيه تشخص الى الماهية والمعتبر في الوجود الخارجي ان يمتاز بحسب ماهيته وهوية تنضم اليها في هذا التحقق ولما لم يكن الهوية منضمة الى الجزئيات في الحواس ولم يكن فيها سوى الهوية الخارجية المنضمة في الخارج لا يمتاز عن غيره الا بالهوية التي كانت في الخارج فلم تكن موجودا خارجيا وانما تكون موجودة في الخارج لو انضم اليها هوية اخرى في الحواس وتقرير الايراد بانه فهم من هذا الكلام ان الموجود الخارجي يمتاز عن غيره بحسب الهوية التي تنضم الى ماهيته في الخارج مع ان المتياز في الخارج بماهية وهوية لا امتياز في تحققه الخارجي بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق لان في التشخص مذهبين احدهما انه عبارة عن الماهية المتمايزة من غير اشتمال على امر زائد على الماهية يكون به الامتياز فالاختلاف بين الكلي والجزئي بنفس الادراك يعني ما كان ادراكه على سبيل الامتياز فهو جزئي وما كان ادراكه من حيث نفس ماهيته مع قطع النظر عن الامتياز كلي والمدرك في الصورتين واحد وهو نفس الماهية ولما كان الادراك لا على نحو منحصرا عندهم في الاحساس والثاني في التعقل قالوا ان ما يدرك بادراك احساسي جزئي وما يدرك بادراك عقلي كلي وثانيهما ان التشخص مركب عقلي من الماهية والتشخص والموجود في الخارج هوية بسيطة فعلى التقديرين الهوية ليست امرا منضما الى الماهية في الخارج اما على الاول فلان التشخص عبارة عن نفس الماهية الموجودة في الخارج بلا انضمام التشخص اليها واما على الثاني فلان الموجود في الخارج هوية بسيطة لا الماهية المنضمة اليها التشخص فكيف يستقيم قول المجيب من ان الموجود الخارجي يمتاز عن غيره بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق **قوله** او داخلة عطف على خارجة اي داخلة في الحقيقة الشخصية **قوله** مع انه من البين هذا ايراد آخر على الجواب المذكور وحاصله انه يستفاد من الجواب ان لا هوية للموجود في الحاسة سوى الهوية التي كانت في الخارج وهذا باطل لان للموجود في الحواس هوية اخرى مغايرة لهوية الموجود في الخارج ضرورة ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص وليس مقصود المحشي من هذا الكلام ان الحاصل في الحواس حقيقة كلية تعرضها هوية في الحواس حتى يرد عليه ان هذا خلاف مذهب الفلاسفة بل مطلوبه ان الصورة الحاصلة في الحواس مشتملة على هوية خارجية محفوظة في الحاسة وقد عرضت لها هوية اخرى فبالهوية الاولى امتازت عن صور الجزئيات الاخر وبالهوية الحاصلة في الحاسة امتازت عن الصور الحاصلة من ذلك الشخص في خيالات اخر في الحاسة يكون الامتياز بهويتين على سبيل ازدياد التعين على المتعين فافهم **قوله** وذلك هذا بيان التعسف في كلا الجوابين المذكورين في شرح المواقف **قوله** لان المتبادر هذا بيان التعسف في الجواب عن النقض بالواجب وتقريره ان المتبادر من التغاير تغاير المتميزين بالذات والمستفاد من الجواب التغاير الاعتباري ولك ان تقول في بيان التعسف ان المتبادر من التغاير تغاير المتميزين اولا بالذات او بالاعتبار

لتشبيهها بالظل في كونه تابعا للآخر — وايضا كما ان الظل لا يترتب عليه الآثار المطلوبة من الجدار

فهو الموجود الذهني والظلي والموجود في الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته فتقييد الواجب بقوله لذاته احترازا عن الواجب لغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا عن شيء اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للمقابلة واظهارا لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب

وان انحاز الخ تغاير التميز بالذات وكون الموجود الذهني غير متحاز بهوية منضم الى الماهية في اي ظرف كان **قوله** اما ان لا يقبل العدم الخ اراد بالعدم العدم المطلق فلا يشكل بالزمان حيث لا يقبل العدم اللاحق لذاته **قوله** واظهارا الخ فيه مسامحة لان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات لا سلب الضرورة الناشي عنها ضرورة انه يجامع الوجوب بالغير والامتناع بالغير الا ان يقال سلب الضرورة الناشئة عن الذات ناش عنها بان يجعل السلب محمول سالبة المحمول لكن الخارج عن الحصر العقلي هو السالب البسيط

بحيث يكون جهة المغايرة مقدمة على صدق المفهومين وههنا بعد تسليم التغاير متاخر عن صدق الماهية فتشخص الامكان الواجب مركبا هف فلا نحو من التغاير غير التغاير المعروف عندهم كذا افاد بعض المحققين **قوله** وكون الموجود الذهني هذا بيان التعسف في الجواب عن النقض بالجزئيات المرتسمة في الحواس الباطنة تقريره ان التبادر من هذا التعريف كون الموجود الذهني غير متحاز بهوية منضمة الى الماهية في اي ظرف كان فارادة الانضمام في الذهن خاصة خلاف المتبادر مع انك قد عرفت ان الهوية تلحق الجزئيات المرتسمة في الحواس فهذا الظرف ايضا فح لا مجال لما قيل لا تكلف فيها لا تعميم الهوية وتخصيص الانحياز بكونه في ذلك التحقق وهم قد يركبون لتصحيح القاصد ما هو ابعد من نوافقه **قوله** اراد بالعدم الخ هذا دفع ايراد يرد على تعريف الواجب لذاته وتقرير الايراد انكم زعمتم الواجب لذاته ما لا يقبل العدم والزمان كذلك اي لا يقبل العدم لانا لو فرضنا عدم الزمان بعد وجوده لكانت بعدية عدمه عن وجوده بعدية لا تجتمع مع القبلية فتكون زمانية فيكون بعد الزمان زمان فقد لزم من فرض عدمه فرض وجوده فتجويز العدم على الزمان محال وتقرير الجواب ان الواجب لذاته ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم والزمان لا يابى بذاته ان لا يوجد اصلا وان يابى بذاته ان يعدم بعد كونه موجودا واستحالة نحو خاص من العدم في الزمان لا تقتضي استحالة جميع انحاء العدم فيه فيكون ممكنا لذاته **قوله** فيه مسامحة لان الامكان الخ تفصيل المقام انه قال الشارح العلام تقييد الممكن بذاته ليس احترازا عن شيء اذ لا ممكن بالغير كما ان الواجب يكون بالغير بل رعاية للمقابلة واظهار الكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب فيقول المحشي ان فيه اي في قوله لكون الامكان مقتضى الذات مسامحة لان الامكان عبارة عن سلب الضرورة الناشئة عن الذات لا السلب الناشي عن الذات حتى يكون مقتضى الذات لانه لو كان الامكان عبارة عن السلب الناشي عن الذات لما جامع الوجوب بالغير والامتناع بالغير لان الوجوب عبارة عن ضرورة الوجود والامتناع عبارة عن ضرورة العدم وسلب الضرورة لا يجتمع مع الضرورة اذا كان مقتضى الذات الا ان يقال ان الامكان عبارة عن سلب الضرورة الناشئة عن الذات الذي ناش عن الذات وهذا المعنى يجامع مع الوجوب والتمتنع بالغير لان ضرورة العدم والوجود فيهما ناش عن الغير فيصدق عليهما ان الضرورة الناشئة عن الذات مسلوبة عنهما ولا يكون السلب الخ مقتضى الذات لان اقتضاء الذات يطلب المحض لا يعقل ما لم يعتبر له نحو من الثبوت اذ السلب المحض ليس بما علته بل علته سلب علة الوجود فيعتبر فيه نحو من الثبوت بان يجعل السلب محمول سالبة المحمول **قوله** لكن الخارج اي المستنبط والمفاد هذا اعتراض على قوله الا ان يقال الخ تقريره ان المواد عندهم منحصرة في الامكان والوجوب والامتناع ولا يستقيم الانحصار الا اذا اريد بالامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات سلبا بسيطا لا سلبا معتبرا في سالبة المحمول فانه لو اعتبر هذا السلب اي سلب سالبة المحمول لم يكن الحصر في الثلثة لان الوجوب هو ضرورة الوجود والامتناع هو ضرورة العدم والامكان هو سلب الضرورة الناشئة عن الذات سلبا تحصيليا فيحتمل ههنا قسم رابع وهو سلب الضرورة سلبا ليس لتحقق فلو لم يكن الامكان سلبا بسيطا لاختل الحصر فعلم ان المراد به هو السلب البسيط دون السلب المعتبر في المحمول فلا يستقيم قوله

ــــــــــــ

١ اقول اعلم ان الزمان هو مقدار حركة الفلك الاعظم عندهم والفلك الاعظم ممكن عدمه لذاته وان امتنع بالنظر الى علته التامة فاذا فرض عدم الفلك الاعظم لعدم حركته فينعدم الزمان الذي هو مقدار لحركته تابع لها لان انعدام المتبوع يوجب انعدام التابع ١٢ عبد الحميد



وهو اى الممكن لذاته اما ان يوجد لا فى موضوع

بل ليس ههنا اقتضاء فان الامكان سلب الضرورة التى هى بالنظر الى الذات وهو يدل على الاستلزام دون الاقتضاء وعلى كل تقدير لا يلزم من سلب المقيد السلب المقيد وسياتى تحقيقه فى مقامه قوله وهو اى الممكن لذاته والمشهور ان الوجود الخارجى ينقسم الى الجوهر والعرض لكن ان المنقسم اليهما هو الموجود فى نفس الامر مطلقا لان العلم والعدد والنسب اعراض وليست موجودة فى الخارج على ما ذهب اليه المحققون والقول بان عدها من الاعراض من قبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وبان الجوهر والعرض قيد القسم لا المقسم تكلف

الا ان يقال قوله بل ليس ههنا اقتضاء هذا ترقى حاصله ليس ههنا فى مفهوم الامكان اقتضاء فان معنى الامكان ليس سلب الضرورة الناشئة عن الذات بل هو سلب الضرورة التى هى بالنظر الى الذات وهذا يدل على الاستلزام ولو كان هناك اقتضاء لاستلزم اعتبار معنى الضرورة لكان التوهم ان الاقتضاء المتعلق بالضرورة المسلوبة متعلق بالسلب الى ذات الممكن هناك اقتضاء فالتوهم توهم اللبس ثم تامل فيه فانه قد تحير فى حله كثير من الاذكياء قوله وعلى كل تقدير اى سواء كان هناك اقتضاء او لم يكن لا يلزم من سلب المقيد يعنى رفع الضرورة الناشئة عن الذات سلب المقيد اعنى الرفع المقيد لان نقيض المقيد هو رفع الرفع المقيد وهذا ظاهر قوله المشهور ان الوجود الخ مقصود المحشى من هذا الكلام ان تقسيم الممكن لذاته الى الجوهر والعرض كما فعله المصنف احسن من تقسيم الموجود الخارجى اليهما كما هو المشهور لانه يلزم منه خروج العدد والعلم والنسب من الاعراض لانها ليست موجودات خارجية اما العلم فلانه صورة ذهنية واما غيره فلانه انتزاعى فكيف يكون موجودا خارجيا وههنا شك من وجهين اما اولا فلانه يشكل العلم والعدد والنسب لو كان مراد المقسم من الموجود الخارجى المعنى المشهور ولو كان مراده منه ما يترتب عليه الآثار فهو شامل للموجود الذهنى فلا يشكل العلم والعدد والنسب واما ثانيا فلان المصنف قسم الموجود الخارجى الى ما لا يقبل العدم وهو الواجب والى ما يقبل وهو الممكن ثم قسم الممكن الى الجوهر والعرض فصار المقسم للجوهر والعرض هو الموجود الخارجى فلا فائدة فى تقسيم المصنف والايراد الذى اورد على التقسيم المشهور عائد بعينه على تقسيم المصنف لا يقال ان الممكن قيد للقسم لا المقسم حقيقة فكانه قسم الوجود الخارجى الى الواجب الموجود الخارجى الممكن فالممكن يشتمل على عدم الموجود الخارجى ايضا لانه لا حرج فى كون القيد اعم من المقيد بل عن المقسم لانا نقول ح يلغو قول المحشى بان الجوهر والعرض قيد القسم لا المقسم تكلف ويلزم الفرار عما منه الفرار فتامل قوله لكن ان المنقسم اليهما اى الى الجوهر والعرض قوله هو الموجود اى الممكن ليخرج به الواجب قوله مطلقا اى سواء كان فى الذهن او فى الخارج وسواء كان بذاته او بمنشائه قوله والقول بان عدها اى عد العلم والعدد والنسب من الاعراض وهذا جواب عن الاشكال المذكور حاصله ان العلم والعدد والنسب ليست باعراض حقيقة لانها قسم من الموجود الخارجى وهذه الاشياء ليست بموجودة فى الخارج فعدها من الاعراض من قبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية يعنى لما كانت هذه الاشياء قائمة بالذهن محتاجة اليه فى وجودها شبهوها بالاشياء الموجودة فى الخارج التى تحتاج الى موضوع فى وجودها فاطلقوا عليها اسم العرض على سبيل التشبيه والمسامحة دون التحقيق والحقيقة قوله وبان الجوهر والعرض الخ هذا جواب ثان عن الاشكال المذكور تقريره ان الجوهر والعرض ليسا بقسمين للموجود الخارجى حقيقة بل الموجود الخارجى ينقسم الى الموجود الخارجى الجوهر والى الموجود الخارجى العرض فالجوهر والعرض قيدان للقسم لا للمقسم غاية ما لزم خروج الاعداد والنسب من الموجود الخارجى العرض لا من العرض لان قيد القسم يجوز ان يكون اعم من القسم بل عن المقسم قوله تكلف يعنى ان كلا القولين المذكورين عن التكلف اما الاول فلان فيه ارتكاب التجوز فى اطلاق لفظ العرض على النسب والاعداد وغيرها والاصل فى الاطلاق الحقيقة ويلزم ان لا يصح تقسيم الكيف الى كيفيات نفسانية والى غير نفسانية لان الكيفيات النفسانية ليست بموجودة فى الخارج وكذا لا يصح تقسيم الكم الى المنفصل والمتصل لان المنفصل غير موجود فى الخارج واما الثانى فلان المتبادر من التقسيم الى الجوهر والعرض قسمان للموجود الخارجى حقيقة لا قيدان للقسمين ولو كانا قيدين للقسمين لبين تعريفهما فى موضع آخر بحيث يشمل الاعراض الذهنية مع انهم لم يذكروا التعريف الا فى ضمن هذا التقسيم وانت خبير بان ما ذكره المحشى ... التكلف الا ان يقال مراد المحشى من هذا التقرير ليس حسن تقسيم المصنف على ما توهم بعض المحشين بل مراده بيان حقيقة تقسيم الموجود فى نفس الامر الى الجوهر والعرض فافهم

ما اراد ههنا هو من لوازم الذات لا تتخلف عن الممكن حالتى وجوده وعدمه فلو كانت الذات مقتضية له لكانت مستلزمة الوجود ولا قائم بغير علة مقتضية للامكان لان العلة ...

ـه اقول قال الفاضل الخيرابادى رحمه والحق ان مقسم الجوهر والعرض هى الماهية الموجودة بوجود مطلقاً ذهنياً كان او عينياً والوجود العينى اعم من ان يكون بنفسه او بمنشائه فعلى هذا يدخل فيه الامور الانتزاعية لانها قائمة بموضوعاتها قياماً انتزاعياً وتخصيص القيام الماخوذ فى تعريف العرض بالانضمامى يخرج المقولات النسبية والكم المنفصل عن الاعراض ١٢ منه

الموقف الثاني في الامور العامة

اى فى محل تقوم ذلك المحل بما حل فيه هو العرض ولا يوجد فى موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد فى محل او وجد فى محل لا يكون

فان قيل يجوز ان يكون الامور العامة اعراضا لكونها اوصافا موجودة فى نفس الامر مع انهم لم يعدوها منها قلنا التركيب العقلى معتبر فيما ينقسم الى المقولات ضرورة ان المقولة عبارة عن الجنس العالى فيكون الامور العامة خارجة عنه لكونها بسائط ذهنية مع ان موصوفاتها ليست بموضوعات لان الشئ لا يقوم وجوده مثلا الا تقدم الشئ على نفسه فليتامل قوله اى فى محل اى فى محل تقوم ذلك المحل الحال من حيث العموم والخصوص فلا يرد ان الهيولى محل الصورة تقوم بالحال فيها من حيث العموم والخصوص لكن لا تقوم الحال الذى هو الصورة بها من الحيثيتين فان الصورة المطلقة لا تحتاج الى الهيولى بل الهيولى تحتاج اليها فالهيولى مادة للصورة وموضوعة للاعراض القائمة بها وذلك لان الصورة ليست محتاجة اليها من حيث هى هى بل محتاجة اليها من حيث الخصوص بخلاف العرض فانه من حيث هو محتاج الى المحل المطلق ومن حيث الخصوص محتاج الى المحل الخاص والسر فيه ان العرض طبيعة ناعتية محضة والصورة طبيعة مستقلة من حيث هى هى وغير مستقلة باعتبار العوارض

قوله فان قيل لم اى حين اذا كان المقسم للجوهر والعرض هو الموجود فى نفس الامر مطلقا يتناول المقسم الامور العامة ايضا فيدخل فى احد القسمين والتصح ان تكون جوهرا فيلزم ان تكون اعراضا لكونها اوصافا موجودة فى نفس الامر مع انهم لم يعدوا الامور العامة من الاعراض وهذا الاعتراض انما يلزم اذا جعل المقسم هو الموجود الخارجى بالمعنى المشهور لان الامور العامة ليست بموجودة فى الخارج بالمعنى المشهور قوله قلنا هذا جواب للايراد المذكور تقريره ان الامور العامة بسائط ذهنية فلا يدخل تحت العرض لان المقولات اجناس عالية فالماهيات التى تحت المقولات مركبة تركيبا عقليا من الفصل والجنس الذى هو ذلك المقول فيكون الامور العامة خارجة عن العرض مع ان موصوفات الامور العامة ليست بموضوعات لها اذ الموضوع يقوم الحال ويحصل وجوده والشئ لا يحصل وجوده ولو كان الشئ موجبا لوجود وجوده لزم تقدم الشئ على نفسه لكان الوجود السابق عين هذا الوجود او كون الشئ موجودا بوجودين كلاهما باطل فعلم ان الامور العامة ليست باعراض قوله فليتامل اشارة الى انه يمكن دخول الامور العامة فى العرض ولا يلزم من دخولها تحته اندراجها تحت مقولة من المقولات حتى تكون مركبا عقليا بجواز ان يصدق مفهوم العرض عليها على سبيل صدق العرض على الصور الجوهرية الحاصلة فى الذهن فانها اعراض وليست بداخلة تحت مقولة منها وكذا صدق الجوهر على الحقائق البسيطة كفصول الجواهر فانه لو كان الجوهر ذاتيا لها لزم ان يكون للفصول فصول وهكذا الى غير النهاية فعلم ان صدق الجوهر عليها كصدق اللوازم على ذى ماهية الملزومات حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى غير النهاية فكذا يمكن صدق الاعراض على الامور العامة او اشارة الى ان هذا الجواب متوقف على اثبات بساطة الامور العامة وهى لم يثبت بعد ببرهان يعول عليه او اشارة الى ان تقدم الشئ على نفسه لا يتمشى الا فى الوجود ويمكن ان تكون الماهيات موضوعا لغيره من الامور العامة او اشارة الى الشك الذى ذكرناه سابقا من حين قوله اى فى محل تقوم ذلك المحل بالحال هذا دفع لما يرد على تعريف الموضوع تقرير الايراد انكم عرفتم الموضوع بمحل يقوم الحال ولا يخفى ان الصورة الشخصية محتاجة الى الهيولى والهيولى متقومة لوجودها وكانت الهيولى محتاجة الى الصورة المطلقة فيلزم ان تكون الصورة من الاعراض وتقرير الجواب ان المراد ههنا ما يقوم الحال من حيث العموم والخصوص اى يقوم المحل الحال سواء كان الحال عاما او خاصا فالمادة التى هى محل الصورة تقوم ما حل فيها من الاعراض القائمة بالمادة كالكيفية الاستعدادية والاتصال والانفصال والتشكل من حيث العموم والخصوص يعنى ان المادة المطلقة مقوم للشكل المطلق والمادة الخاصة مقومة للشكل الخاص فهذا غير صادق على الهيولى بالنسبة الى الصورة لانها لا يقوم الصورة من كلتا الحيثيتين العموم والخصوص فان الصورة المطلقة لا يحتاج الى الهيولى بل الهيولى يحتاج اليها فالهيولى مادة للصورة لا موضوع لها وموضوعة للاعراض القائمة بالهيولى قوله وذلك اى كون الهيولى مادة للصورة وموضوعا للاعراض القائمة بها لان الصورة ليست محتاجة الى الهيولى من حيث هى هى بل محتاجة اليها من حيث الخصوص فيكون الهيولى مادة لها لا محالة بخلاف العرض فانه من حيث هو محتاج الى المحل المطلق ومن حيث الخصوص محتاج الى المحل الخاص قوله والسر فيه اى فى احتياج الصورة الى المادة من حيث الخصوص وعدم احتياجها اليها من حيث العموم واحتياج الاعراض من الحيثيتين الى المادة ان العرض طبيعة ناعتية محضة غير مستقلة لا يوجد فى الخارج الا بالقيام

كتب الحكمة ١٢ ع + وذلك لان الحال محتاج فى تشخصه وتعينه الى المحل كما بين فى كتب الحكمة الطبيعية ١٢ عبد

لا يتوهم ان الموضوع المفسر بمحل يقوم آه وقع في تعريف العرض فالمقصود الاصلي اخراج ما دخل مع العرض في جنسه اعني الحال وهو الصورة فافهم ١٢

الموقف الثاني في الامور العامة

موضوعا فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها اي محل وهو المادة لكنها اي لكن المحل الذي هو المادة ليس

بمقوم لما حل فيه وهو الصورة فان المادة هي المتقومة بالصورة عندهم كما ستعرف فالصورة جوهر لا عرض مع كونها حالة في محل

والمحل اعم من المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان

مندرجان تحت المحل اندراج الاخصين تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك

وقال المتكلمون الموجود اي في الخارج اذ لا يثبتون الوجود الذهني اما ان لا يكون له اول اي لا تفتتح وجوده عند

حد يكون قبله اي قبل ذلك الحد العدم وهو القديم او يكون له اول اي تفتتح وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو الحادث

قوله وهو المادة آه المادة ههنا اعم من الهيولى فان محل الصورة الجوهرية المعدنية هو المركب من العناصر الاربعة كما صرح به بعض المحققين فما اورد على تعريف الموضوع بالمحل المستغني عن الحال بان محل الصورة المعدنية هو المادة العنصرية هي غير محتاجة اليها لا في الوجود ولا في التحصل النوعي لانها قبل فيضانها كانت متحصلة بصورة عنصرية ساقط لان محلها هو المركب الممتزج من العناصر الاربعة وهو قبل الصورة المعدنية ليس متحصلا بصورة قوله والموضوع والمادة الخ المراد بالتباين ما يشتمل التباين الجزئي لما مر قوله اما ان لا يكون آه اعلم ان الزمان عند جمهور المتكلمين امر موهوم وعند جمهور الحكماء امر موجود مع اتفاقهم على انه غير متناه في الطرف الماضي اما عند اهل التحقيق فهو موجود متناه في هذا الطرف

في منعوت والصورة طبيعة مستقلة من حيث هي بهذا الاعتبار يحتاج اليها المادة وغير مستقلة باعتبار العوارض كالتشكل وغيره فيحتاج الى المادة فهو قال لعله اشارة الى ان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون مستقلا وغير مستقل لانه على هذا التقدير يثبت التوسط بين الجوهر والعرض كيف لو اخذت الصورة لنفسها فهو مستقل ولو اخذت باعتبار العوارض فلا تخلو اما ان يعتبر ذلك العوارض مع الصورة ويكون المراد مجموع الصورة والعوارض فهو ليست بصورة ضرورة ان الجزء مغاير للكل واما ان يلاحظ نفس الصورة معروضة للعوارض فهو مرتبة التشخص فالصورة مستقلة على هذا التقدير ايضا لانها موجودة في الخارج ولا وبالذات فافهم قوله المادة ههنا اعم من الهيولى هذا توطئة وتمهيد لدفع الايراد الوارد ههنا تقرير الايراد انكم عرفتم المادة بالمقوم بالحال المستغني عنه الحال ولا شك ان المادة للصورة المعدنية هو المركب من العناصر والمراد ههنا ان المركب من العناصر لا يحتاج الى الصورة المعدنية لانها قبل فيضان الصورة التي كانت متحصلة بالصورة النوعية للعناصر فيلزم ان تكون الصورة المعدنية عرضا مع ان ذلك خلاف تصريحهم ولما كان في زعم المحشي ان الهيولى لا تنتقل الا الى البسائط قال ان المراد ههنا بالمادة ما هو اعم من الهيولى فيشمل المادة على هذا التقدير المركب الممتزج من العناصر الذي هو مادة الصورة المعدنية مع الاحتياج الى ذلك اذ انك قد عرفت ان الحكماء يطلقون الهيولى على الاولى والثانية والثالثة كلها قوله الا في الوجود لانها كانت موجودة من قبل فيضان الصورة المعدنية بصور العناصر قوله لانها قبل فيضانها اي المادة العنصرية قبل فيضان الصورة المعدنية عليها قوله لان محلها آه جواب عن الايراد المذكور ووجه لسقوط حاصله ان محل تلك الصورة هي العناصر الممتزجة الحاصلة للكيفية المزاجية وهي محتاجة في تحصلها النوعي الى تلك الصورة فانها قبل انضمام الصورة المعدنية اليها لم تكن نوعا محصلا اذ كان وجود السنخ العناصر فتلك الصورة حصلها نوعا بالفعل فتكون صورة جوهرية لان المادة يحتاج الى الحال في الوجود او التحصل النوعي ولا يخفى عليك ان الاحتياج الى هذا الجواب انما هو على مذهب من قال ببقاء صور البسائط في المركبات كما هو مسلك اكثر المحققين واما من قال بعدم بقائها فيها فالايراد ساقط عن اصله فتامل قوله المراد الخ يعني ان المراد بالتباين في قول الشارح ما يشمل التباين الجزئي اي العموم والخصوص من وجه لما عرفت من ان الهيولى باعتبار الاعراض الحالة فيها موضوع وباعتبار الصورة الحالة فيه مادة فاجتمع المادة والموضوع في محل واحد من جهتين فتفارقا من جهة مختصة لكل منهما فيكون بينهما العموم والخصوص من وجه فتدبر قوله وعند جمهور الحكماء امر موجود اي في الخارج مقدار للحركة قوله مع اتفاقهم اي الاتفاق جمهور الحكماء والمتكلمين قوله في الطرف الماضي اي ليس بمتناه في جانب الازل قوله اما عند اهل التحقيق من المتكلمين قوله فهو اي

عه اشارة الى الجواب بان الصورة مستقلة بحسب الذات كما سلم المعترض واما منع عدم استقلاله باعتبار العوارض فمبني على الشق الثاني لكن عدم استقلالها

لكن لا اختصاص لاحدهما بالآخر فانه فرع وجود كل منهما فى نفسه ولا وجود للزوج بدون الالف السارى فيه ١٢ عبد الحكيم سلمه قوله وعند المحققين الخ هذا التفسير شامل للقديم

والحادث اما متحيز بالذات او حال فى المتحيز بالذات او لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعنى به اى بالمتحيز بالذات المشار اليه الذى يشار اليه بالذات لا بالتبعية اشارة حسية بانه ههنا او هناك واعتبر فيه قيد بالذات احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجرد على تقدير وجوده قابل للاشارة العقلية والحال فى المتحيز هو العرض ونعنى بالحلول فيه اى فى المتحيز ان يختص به بحيث يكون الاشارة الحسية اليهما احدهما كاللون

وحكم الوهم بلا تناهيه كحكمه بلا تناهى المكان فكما لا عبرة فى حكمه بلا تناهى المكان كذا لا عبرة بحكمه بلا تناهى الزمان فالقديم الزمانى عند جمهور المتكلمين والحكماء هو الموجود المستمر فى الامتداد الزمانى الغير المتناهى فى طرف الماضى فلا يتوقف وجوده عند حد من ذلك الامتداد ويكون قبله العدم وعند المحققين الموجود الذى لا يكون وجوده مسبوقا بعدمه فى الواقع وهذا تحقيقه يقتضى مقاما اوسع من ذلك قوله والحادث الخ لم يقسم القديم الى هذه الاقسام ولم يذكر فيها محل المتحيز بالذات اعنى الهيولى وحال المتحيز بالعرض الذى هو العرض القائم بالعرض لان المتكلمين كلهم جازمون بامتناع حال المتحيز بالعرض ومحل المتحيز بالذات وكذا بامتناع القديم المتحيز بالذات والقديم الحال فيه بخلاف امتناع الجوهر المجرد فان بعضهم لم يجزم بل بعضهم جزم بوجوده قوله فانه قابل للاشارة الخ

الزمان موجود فى الخارج متناه فى ذلك الطرف اى الطرف الماضى واما فى الطرف المستقبل فغير متناه باتفاق الفريقين قوله وحكم الوهم الخ دفع دخل مقدر تقريره ان العقل يحكم بان الزمان لو كان له حد ونهاية فى الطرف الماضى لكان قبله معدوما فيكون هذه القبلية زمانية فيصير قبل الزمان زمان فاى حد يفرض من الزمان يكون قبله زمان آخر وتقرير الجواب ان هذا حكم الوهم لم لا يجوز ان يكون عدم الزمان سابقا على وجوده بالذات كما فى اجزاء الزمان فلا يحتاج الى زمان آخر قبله وهذا كما ان الوهم يحكم بان فوق كل مكان مكانا آخر مع انه ليس فوق المحدد للجهات شىء فكما لا عبرة فى حكمه بلا تناهى المكان كذلك لا اعتبار بحكمه فى لا تناهى الزمان قوله فالقديم الزمانى الخ هذا تفريع على كلا المذهبين وبيان معنى القديم الزمانى فالقديم الزمانى عند جمهور المتكلمين والحكماء هو الموجود المستمر فى الامتداد الزمانى الموهوم عند المتكلمين والموجود عند الحكماء الغير المتناهى فى طرف الماضى فلا يتوقف وجوده عند حد من ذلك الامتداد ويكون قبله العدم وعند المحققين هو الموجود الذى لا يكون وجوده مسبوقا بعدمه فى الواقع ولا يقولون لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم زمانا لانه يشعر بقدم الزمان لان الزمان قديم عندهم قوله لم يقسم القديم هذا دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان المصنف لم يقسم القديم الى المتحيز بالذات والحال فى المتحيز بالذات ولا متحيز ولا حال كما قسم الحادث الى هذه الاقسام الثلثة ولم يذكر من هذه الاقسام محل المتحيز بالذات كالهيولى فانه متحيز بواسطة الصورة التى حالة فيه ومتحيز بالذات والفهم لم يذكر الحال فى المتحيز بالعرض كما ذكر الحال فى المتحيز بالذات والحال فى المتحيز بالعرض هو العرض القائم بالعرض فان محله عرض وهو متحيز بالعرض فحاصل الدخل ان المصنف ترك تقسيم القديم الى هذه الاقسام الثلثة المذكورة فى المتن وترك من الاقسام محل المتحيز بالذات وحال المتحيز بالعرض قوله لان المتكلمين الخ جواب عن الدخل المذكور ونشر غير مرتب على اللف فذكر الجواب اولا عن ترك بيان محل المتحيز بالذات وحال المتحيز بالعرض واولا عن عدم تقسيم القديم الى الاقسام الثلثة ثانيا فحاصل الجواب الاول ان الحال فى المتحيز بالعرض يعنى العرض القائم بالعرض ومحل المتحيز بالذات اعنى الهيولى كلاهما ممتنعان عندهم اما الاول فلاستحالة قيام العرض بالعرض واما الثانى فلانهم يقولون بالجوهر الفرد لا بالهيولى والصورة وحاصل الجواب الثانى ان القديم المتحيز بالذات كمطلق الصورة عند الفلاسفة والافلاك والقديم الحال فى المتحيز بالذات كالشكل العارض للافلاك وغيرها ايضا ممتنعان عندهم لقولهم بحصر القدم بالواجب وحدوث غيره فلذا لم يقسم القديم اليها وكذا القديم الذى لا متحيز بالذات ولا حال فى المتحيز بالذات ممتنع عندهم بما ذكر فلذا لم يذكره ايضا قوله فلانه جاب بل مقدر تقريره ان لا متحيز بالذات ولا حال فيه ايضا ممتنع عندهم فلم ذكره المصنف وتقرير الجواب ان لا متحيز بالذات ولا حال فى المتحيز بالذات هو الجوهر المجرد ولم يثبت امتناعه عندهم بل بعضهم لم يجزم بذلك الامتناع بل قال لم يثبت عندنا وجوده وهو لا يستدعى الامتناع وبعضهم جزم بوجوده كالامام الغزالى رح حيث ذهب الى تجرد النفوس الناطقة وهو الامام الرازى رح الى تجرد النفوس الفلكية فلذا ذكره فان قلت قد قال بعضهم بامتناعه كما نقله المصنف حيث قال ومنهم

ا قوله قد قال ذلك الخ القائل ان الالف واللام فى قول الشارح فانه قابل للاشارة للعهد والمراد الاشارة الحسية لتقدم الذكر ثم ما القرينة على ارادة ما يشار اليه فى العهود الخارجى كما قال هذا الفاضل حتى يندفع به الاعتراض الذكورنا فافهم ١٢ عبيد الله

له لان كل احد منا يجد من نفسه انه يشير الى الجدار قصدا ويقول هذا الجدار قصيرا مثلا مع ان ما يقع الاشارة عليه هو سطح الجدار وكذا فى السطح والخط وتحقيق هذا المقام بالامزيد عليه فى شرح الصدر الشيرازى على هداية الحكمة ١٢ الجنيد

يعني ليس بالحاصل بالمصدر المعنى المصطلح له و هو الذي بينه السيد الزاهد في حاشية الحاشية الجلالية والفاضل

اراد بالتبعية كون الجوهر واسطة في العروض بان يكون اشارة واحدة متعلقة بالجوهر اولا وبالذات وبالعرض ثانيا و بالعرض وتفصيل المقام ان للاشارة الحسية ثلثة معان الاول المعنى المصدري الذي هو فعل المشير اي تعيين الشيء بالحس والثاني المعنى الحاصل بالمصدر وهو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار اليه وقد فصله الشرح في محله والثالث تعيين الشيء بالحس بانه هنا او هناك وهذه المعاني بعد تشتركها في انها لا تقتضي كون المشار اليه بالذات محسوسا بالذات تفترق بان الاول والثاني لا يجب ان يتعلقا اولا بالجوهر بل ما يتعلقان اولا بالعرض

من جزم بامتناعه قلت مراد المحشي من ذلك ما قال بامتناعه جمهور المتكلمين او جميعهم فذكره المعترض بخلاف الاقسام التي لم يذكرها اصلا فتذكر قوله اراد بالتبعية مراد الشارح رحمه الله تعالى في قوله ان العرض قابل للاشارة على سبيل التبعية الواسطة في العروض يعني ان الجوهر واسطة في العروض لتعلق العرض بالاشارة اليه والواسطة في العروض عبارة عن ان يثبت الوصف للواسطة بالذات ولذي الواسطة ثانيا وبالعرض كالسفينة والجالس الثبوت الحركة فان السفينة واسطة في العروض لعروض الحركة للجالس لان المتصف بالذات بالحركة هو السفينة والجالس بواسطتها ثانيا وبالعرض وههنا كذلك لان الاشارة الواحدة متعلقة بالجوهر اولا وبالذات وبالعرض ثانيا وبالعرض بواسطة الجوهر قوله تفصيل المقام الغرض منه دفع الاعتراضات الثلثة الواردة في هذا المقام كما ستطلع لك قوله الحاصل بالمصدر اي الحاصل بالمصدر الذي هو التعيين وهو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه قوله وقد فصله الشرح في محله في حاشيته على شرح التجريد القديم للاصفهاني ونقل عبارته في هذا المقام ليفيد لك زيادة بصيرة في الحال والمآل مع حل بعض المقامات وايضاح بعض المغلقات فنقول الاشارة يكون الى اربعة اشياء الى النقطة او الى الخط او الى السطح او الى الجسم فالاشارة الى النقطة اشارة الى الخط الذي طرفه فان الاشارة الى الخط لا يجب ان يكون منطبقة عليه بل المنطبق عليه هي الاشارة التي يكون اليه قصدا وبالذات فالاشارة الى الخط قد تكون امتدادا خطيا موهوما آخذا من المشير منتهيا الى النقطة منه فكان نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا ينطبق طرفه على تلك النقطة من الخط المشار اليه وقد تكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكان خطا خرج من المشير فرسم ذلك الخط سطحا ينطبق طرفه على الخط المشار اليه والفرق بين الاشارتين ان الاولى اشارة الى النقطة قصدا والى الخط تبعا والثانية الى الخط قصدا والى النقطة في ضمنه وكذا الاشارة الى السطح قد يكون امتدادا خطيا منتهيا الى النقطة منه فتكون الاشارة الى تلك النقطة قصدا والى الخط والسطح تبعا وقد تكون امتدادا سطحيا ينطبق طرفه على خط من ذلك السطح فيكون الاشارة الى الخط قصدا وبالذات والى النقطة والسطح تبعا وبالعرض وقد يكون امتدادا جسميا ينطبق السطح الذي هو طرفه على السطح المشار اليه فيكون السطح مشارا اليه قصدا والخط والنقطة تبعا وكذا الاشارة الى الجسم قد يكون امتدادا خطيا منتهيا الى النقطة منه فيكون الاشارة الى النقطة قصدا والى الخط والسطح والجسم تبعا وقد تكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على خط من ذلك الجسم المشار اليه فيكون الاشارة الى الخط بالذات والى النقطة والسطح والجسم بالعرض وقد تكون امتدادا جسميا ينطبق السطح الذي هو طرفه على سطح من الجسم المشار اليه لكن لا يكون نافذا في اقطاره فيكون الاشارة الى السطح بالذات والى النقطة والخط والجسم بالعرض او نافذا في اقطار الجسم فيكون الاشارة الى الجسم اولا وبالذات والى النقطة والخط والسطح ثانيا وبالعرض ثم اذا تأملت حالك في الاشارة الى المحسوسات ظهر لك ان الا غلب في الاشارة اليها هو الامتداد الخطي ولذلك قيل الاشارة الحسية امتداد خطي موهوم آخذ من المشير منتهي الى المشار اليه انتهى عبارته مع ادنى تغيير والمحشي اطلق الامتداد ليعم الامتداد الخطي والسطحي والجسمي وبهذا التقرير عرفت ان المشار اليه بالامتداد الخطي ما كان الى النقطة الا ان الخط ايضا مشار اليه بالعرض وكذا السطح في الامتداد السطحي وكذا الجسم في الامتداد الجسمي الغير النافذ في اقطاره فليكن منك ما ذكرناه على ذكر قوله والثالث تعيين الشيء الفرق بينه وبين المعنى الاول ان في المعنى الاول تعيين نفس الشيء بانه هذا وفي المعنى الثالث تعيين مكانه اي بانه في هذا المكان لا في ذلك قوله وهذه المعاني يعني ان المعاني الثلثة المذكورة تشترك

اي الانتقال من مكان الى مكان آخر ١٢ ع

الموقف الثاني في الامور العامة

وثانيا بالجوهر لانهما لا يتعلقان بالمشار اليه اولا والا لوجب ان يتوجه المشير اليه اولا وكل من الجوهر والعرض يقبل ان يتعلق التوجه اليه اولا فكذا ما هو تابع له والثالث يجب ان يتعلق اولا بالجوهر وثانيا بالعرض فانه وان كان تابعا التوجه المشير لكن التوجه بان المشار اليه ههنا او هناك لا يتعلق اولا الا بما له مكان بالذات وبهذا يندفع ما يتراءى وروده من ان الاشارة فعل المشير فهي تخييل الاستداد لا نفسه والحق ان قابل الاشارة الحسية بالذات هو الاعراض القائمة بالجسم من الالوان والسطوح لا الجسم فانه محسوس بالعرض والالوان والسطوح القائمة به محسوسة بالذات وان ما ذكره الشارح ههنا مناف لما ذكره في بحث الحلول من ان الاشارة قد يكون الى النقطة والخط والسطح بالذات والى محالها بالعرض فافهم واستقم

في انهما لا يقتضيان ان يكون مشارا اليه بالذات بكون محسوسا بالذات لان الجسم مشار اليه بالذات مع انه ليس محسوسا بالذات والمحسوس بالذات هو الالوان والسطوح القائمة به كما يجيء وتفترق بان المعنى الاول والثاني لا يجب ان يتعلق اولا بالجوهر بل ربما يتعلقان اولا بالعرض وثانيا بالجوهر لما عرفت من ان الاستداد الحسي بالذات يكون الى السطح وبالتبع الى الجسم وكذلك الاستداد الخطي والسطحي يكون بالذات الى النقطة والخط وبالتبع الى السطح والجسم لان المعنيين المذكورين يتعلقان بالمشار اليه اولا وان يتوجه المشير اليه اولا وكل من الجوهر والعرض يقبل ان يتعلق التوجه اليه اولا فكذا ما هو تابع للتوجه اعني الاشارة وبعد تذكر ما ذكرنا من كلام الشارح في حاشية شرح التجريد القديم يظهر لك هذا المطلب كمال الظهور قوله والثالث اي المعنى الثالث وهو تعيين الشيء بالحس بانه في هذا المكان او هذا المكان يجب ان يتعلق اولا بالجوهر وثانيا بالعرض فانه وان كان تابعا التوجه المشير ولكن التوجه بان المشار اليه ههنا او هناك لا يتعلق اولا الا بما له مكان بالذات ولا مكان بالذات الا للجوهر فيجب تعلقه به والمراد بالمكان البعد المجرد الموهوم والحاصل انك اذا اشرت الى جسم او خط او سطح او جوهر فرد بانه في هذا المكان او في هذا يكون الاشارة اليها بالذات والى الاعراض الحالة فيها كالمقدار والشكل واللون وغيرها بالعرض وانما قلنا ان الاشارة الى الخط والسطح بالذات بهذا المعنى مع انهما من الاعراض عند الحكماء لان الكلام ههنا في مذهب المتكلمين وهم لا يقولون بعرضيتهما بل يقولون ان الخط مركب من الجواهر الفردة المتتالية المرتبة في الطول فقط والسطح مركب منها متتالية مرتبة في الطول والعرض فقط فاندفع ما قيل انه قد يناقش فيه ان كون المشار اليه ههنا وهناك بالذات وان كان بالذات للجوهر والعرض لكن لا يلزم ان يكون تعيين الحس بانه هناك للجوهر بالذات فان التعيين فعل المشير ومن يجوز ان يعين المشير ما له مكان بالعرض ووجه الاندفاع ان المراد بقولنا انه ههنا او هناك هو البعد المجرد الموهوم ولا يخفى انه في الجوهر بالذات دون العرض والكلام في التعيين الذي هو فعل الحس في الواقع وجرت عليه عادته فان الحس لا يحكم بان الجسم في هذا المكان بالذات والسواد القائم به فيه بالعرض وانكاره مكابرة ولعل المناقش زعم تعيين الحس مكانا بالذات للخط والسطح والنقطة مع كونها اعراضا وقد عرفت انها جواهر عند المتكلمين مع انه ان اخذ على مذهب الحكماء فبالضرورة يراد بالمكان المعنى الحكمي المعروف فيفسد المناقشة لظهور كونها اعني على التساوي فتدبر قوله وبهذا يندفع اي بالتفصيل الذي ذكرنا يندفع ثلث اعتراضات اشار المحشي الى كل واحد منها ولا بد علينا ان نذكر الايرادات الثلثة اولا ثم وجوه اندفاعها على ترتيب المحشي قوله من ان الاشارة فعل المشير هذا ايراد اول على التعريف الثاني للاشارة تقريره ان الاشارة الحسية فعل المشير والاستداد ليس من افعاله نعم تخييل الاستداد من افعاله البتة فكيف يصح تفسير الاشارة الحسية بالاستداد الموهوم قوله ان قابل الاشارة هذا ايراد ثان على ما يدل عليه كلام المصنف من ان الجسم قابل للاشارة الحسية بالذات لانه قال ان المتحيز بالذات هو الذي يشار اليه بالذات والجسم متحيز بالذات فيكون مشارا اليه بالذات وحاصل الايراد ان الجسم محسوس بسبب الاعراض القائمة به فيكون تلك الاعراض مشارا اليها بالذات والجسم بالعرض فكيف يصح حكم المصنف بان الجسم قابل للاشارة الحسية بالذات قوله وان ما ذكره الشارح هذا ايراد ثالث على كلام الشارح العلام حيث قال ان الاعراض مشار اليها بالعرض وهو ينافي ما ذكره في بحث الحلول بانه منا من ان الاشارة قد يكون الى النقطة والخط والسطح بالذات والى محالها بالعرض مع انها اعراض فكيف يصح قول الشارح ههنا من انها يشار اليها بالعرض قوله فالمنسوب الى الاشارة الى وجوه اندفاع كل من تلك الايرادات اما وجه اندفاع الايراد الاول فلان فعل المشير للاشارة بالمعنى الاول والاشارة بالمعنى الثاني الذي هو الاستداد ظاهر ان الاشارة بالمعنى الاول الى التعيين فعل المشير واما وجه اندفاع الايراد الثاني فلان المشار اليه بالذات لا يستلزم ان يكون محسوسا بالذات بل يصح لو كان الجسم مشارا اليه بالذات والاعراض محسوسة بالذات لانه لا اعتبار لتقييد الحسية في معنى من المعاني واما وجه اندفاع الايراد الثالث فلان الشارح اراد بقوله

الموقف الثاني في الامور العامة

انما اللون اى لون كان من مقولة الكيف حال فى المتلون ويصدق عليه التعريف الحلول ايضا ١٢ عبد

مع المتلون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر دون الماء مع الكوز فان الاشارة اليهما ليست احدا
فالماء ليس حالا فى الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول فى التحيز كما صرح به فلا يتجه عليه لا بثبات الحلول صفات الواجب

قوله وما ذكره اه بل لا حلول عند المتكلمين سوى ذلك الا ترى انهم لا يطلقون الحلول على قيام الصفات بالواجب تع **قوله** فلا يتجه وكذا لا يتجه عليها
بالاطراف المتداخلة لانها ليست متحيزة بالذات وايضا المراد باتحاد الاشارة اتحادها بحسب وجودى الحال والمحل
على ما ينساق اليه الذهن وهو فى الاطراف المتداخلة بحسب التداخل مع ان المتكلمين لا يقولون بها

فى شرح التجريد ان النقطة والخط والسطح تكون مشارا اليها بالذات لا بالاشارة بالمعنى الثانى ولا يخفى انه يكون بالذات فى الجوهر والعرض كليهما واراد هاهنا بقوله
ان الاعراض مشارا اليها بالعرض هو الاشارة بالمعنى الثالث ولا يخفى انه لا يكون الا فى الجوهر اولا وبالذات كما ذكره انفا ويمكن ان يقال قوله فافهم اشارة
الى ان الجواب عن الايراد الثالث بهذا النمط مما لا يحتاج اليه فان الاشياء الثلثة المذكورة ليست اعراضا عند المتكلمين حتى يلزم ان تكون مشارا اليها
بالعرض بل جواهر فلا حرج لو كانت مشارا اليها بالذات والمراد هاهنا بالاعراض هى اعراض عند المتكلمين كالسواد والبياض وغيرهما ولا شك فى كونها
مشارا اليها بالعرض قد ادمنا اليه سابقا فافهم واستقم ولا يعلك لوهم **قوله** بل لا حلول الخ تعريض على الشارح العلام حيث اطلق الحلول على قيام الصفات
بالواجب تعالى بان لا حلول عند المتكلمين سوى الحلول فى المتحيز انهم لا يطلقون الحلول على قيام الصفات بالواجب **قوله** فلا يتجه عليه الخ اعلم ان المصنف عرف
الحلول فى المتحيز ان يختص بحيث يكون الاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون مع المتلون دون الماء مع الكوز فان الاشارة ليست اليهما واحدة
فالماء ليس حالا فى الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة ولما كان يرد على هذا التعريف اعتراضات منها انه لا يصدق على حلول صفات الواجب فى ذاته واجاب
عنه الشارح بان هذا التعريف انما هو للحلول فى المتحيز بالذات والواجب ليس متحيزا اصلا ومنها انه يصدق على الاطراف المتداخلة عند القائلين بها فيلزم
ان تكون حالة وليس كذلك اجاب عنه المحشى بوجوه ثلثة الاولى ان الاطراف المتداخلة ليست متحيزة بالذات بل بواسطة ذى الطرف وهذا التعريف انما هو
للحلول فى المتحيز بالذات فينبغى ان يساويه ولا يصدق على غيره وبهذا اندفع ما قيل ان هذا الجواب ظاهر لا يصلح جوابا لان تخصيص المعرف بالفتح يزيد
فى المعرف بالكسر عموما انما ادا وقد كان الايراد بعموم المعرف بالكسر لا بخصوصه حتى يفيد تخصيص المعرف ووجه الاندفاع ان تخصيص المعرف بالفتح انما هو لحصول
التخصيص فى المعرف بالكسر ليساوى المعرف بالفتح حتى لا ينتقض طردا او عكسا الثانية ان المراد باتحاد الاشارة هاهنا اتحادها بحسب وجودى ذات
الحال وذات المحل بحيث يقتضى ذات الحال ان لا يوجد بدون ذات المحل وهاهنا ليس كذلك لان الاتحاد فى الاطراف المتداخلة بحسب التداخل اما النظر
الى وجوديهما فلا لانه يصح التعدد بارتفاع التداخل الثالثة ان هذا التعريف للحلول انما هو عند المتكلمين وهم ينكرون الاطراف لانهم قائلون بالاتصال
وهم ليسوا القائلين به بل يقولون بتالف الجسم من جواهر فردة فلا نقض ويمكن ان يجاب عن هذا النقض بوجه آخر ان المراد بالاختصاص فى قول
المصنف يختص هو الاختصاص الناعت وهو مفقود فى الاطراف المتداخلة ومنها انه لا يصدق على حلول الاطراف فى محالها كحلول النقطة
فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم لان الاشارة الى الطرف غير الاشارة الى ذى الطرف وجوابه ظاهر عليك بتذكر ما نقلنا سابقا من عبارة
الشارح العلام لان الاشارة الى النقطة وان كان بالذات فى بعض الصور لكنه اشارة بالتبع الى محله وهو الخط وكذا فى الخط والسطح ويمكن
ان يجاب عنه بوجه آخر ما عدا وجوه المحشى وهو ان المتكلمين لا يقولون بالاطراف فلا نقض فتامل

الموقف الثانى فى الامور العامة

الموقف الثاني في الامور العامة

فالاولى ان يفسر بالاختصاص الناعت وما ليس بمتحيز ولا حال فيه على الذي جعلناه قسيما ثانيا من اقسام الحادث وهو المسمى بالمجرد وجوده مثلا ادلم يجد ما يدل عليه دليلا لانحصار ان يكون موجودا او ان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فمنهم من قطع بعدمه

قوله فالاولى ان يفسر في هذا التفسير شك مشهور وهو انه ان اريد به ما يصح حمل النعت على المنعوت مواطاة فبطلانه ظاهر ضرورة ان العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم مواطاة وان اريد به ما يصح حمله عليه بواسطة ذو فيرد اختصاص المال بالحيز المعروض لعارضه واجاب عنه بعض المحققين بان حاصله ان المراد ان يكون المختص صفة للآخر ومحمولا عليه بواسطة ذو ولذاته لا بسبب امر آخر كالسواد فانه لذاته محمول على الجسم بتوسط ذو بخلاف المال فانه محمول على المالك بالاضافة التي هي التملك بل المحمول في الحقيقة هو التملك دون المال فان المالك هو ذو التملك لا المال وانت تعلم ان الاختصاص الناعت على طريق الوصف يابى عنه اذ حينئذ لا يكون المختص صفة للآخر لذاته

قوله في هذا التفسير الخ يعني ان تفسير الحلول بالاختصاص الناعت شك مشهور حاصل الاشكال انه ان اريد بالناعت ما يصح بسببه حمل النعت على المنعوت مواطاة فبطلانه ظاهر ضرورة ان العرض مثل السواد والبياض لا يحمل على الجسم مواطاة وان اريد به ما يصح حمله على المنعوت بواسطة ذو فيرد عليه اختصاص المال بالمالك لصحة ان يشتق من المال متمول فيحمل على الرجل متمول وذو تمول بل يرد عليه اختصاص العرض بمعارضه فانه يصدق ان الابيض ذو ثوب والثوب ابيض واختصاص الكوكب بفلكه ان يقال الفلك كوكب والكوكب ذو فلك واختصاص الجسم بمكانه بان يقال المكان متجسم او ذو جسم والجسم ذو مكان ومتمكن وليس تلك من افراد الحد وهو الحلول فلا يكون الحد مانعا

قوله اجاب اي عن الشك قوله بعض المحققين هو جلال الدين الدواني رح في الحواشي القديمة على شرح التجريد قوله بان حاصله اي حاصل ذلك الجواب ان المراد بالاختصاص هو ان يكون المختص صفة للمختص به يعني ان يكون نعتا له ومحمولا عليه لذاته لا بسبب امر آخر كالسواد فانه لذاته محمول على الجسم بتوسط ذو بلا سبب امر آخر يكون هو السبب لحمل السواد على الجسم بخلاف المال فانه لذاته ليس محمولا على الرجل بل محمول على المالك بالاضافة التي هي التملك والتملك محمول عليه في الحقيقة بدليل ان المالك هو ذو التملك لا المال فالتملك حال في المالك دون المال وكذا نقول في الابيض انه ليس بمحمول على الثوب بالذات بل بواسطة قيام البياض بخلاف البياض فهي حال بالذات فلا يكون الابيض حالا بل البياض على هذا فقس غيره والمستفاد من هذا الجواب ان حمل المختص على المختص به لا بسبب امر آخر والمشتقات اعني العوارض كالابيض والاسود ليست بحالة في موصوفاتها لعدم صدق تلك العوارض على الموصوفات بالذات بواسطة ذو بل بسبب قيام المبدأ به واعترض المحشي عليه بوجهين فقال وانت تعلم الخ قوله وانت تعلم ان الاختصاص الخ هذا ايراد اول على ذلك الجواب ويمكن تقريره بوجهين الاول ان الجواب يدل على ارادة كون المختص صفة للموصوف بالذات ومحمولا عليه كذلك مع ان لفظ الاختصاص الناعت يابى عن ذلك لان الاختصاص الناعت تركيب توصيفي فالاختصاص موصوف والناعت صفته فمعناه ان الاختصاص علة ومنشأ لكون المختص نعتا فلا يكون المختص صفة للموصوف بالذات بل بسبب الاختصاص فمعنى قول المحشي على هذا التقدير ان الاختصاص الناعت على طريق الوصف اي على طريق انه تركيب توصيفي يابى عن كون المختص صفة لذاته اذ حينئذ اي اذ جعل الاختصاص موجبا لكون المختص صفة لا يكون المختص صفة للآخر لذاته اي لذات المختص والثاني ان الجواب يدل ان المختص وصف للآخر ومحمول عليه بواسطة ذو مع ان الاختصاص الناعت بالتركيب التوصيفي يابى عما حمله المجيب عليه من جعل ذو واسطة للناعتية لان الظاهر من هذا التركيب ان الاختصاص بنفسه موجب للناعتية لا انه يكون ذو واسطة لها وحينئذ يكون حاصل كلام المحشي ان الاختصاص الناعت على طريق الوصف اي على طريق انه تركيب توصيفي والاختصاص موصوف والناعت صفته يابى عنه اي يابى عن كون المختص صفة للموصوف بواسطة ذو اذ حينئذ اي اذا جعل المختص صفة للموصوف بواسطة ذو لا يكون المختص صفة لذاته اي لذات الاختصاص بل بواسطة هو ذو

قوله مع انه على ذلك التقدير لا يصدق على حلول الصفات المشتقة في موصوفاتها من الاحوال عند التحقيق

ولا يخلو في كلا التقريرين اما في الاول فلان الناعتية ليست بسبب ان سبب الشيء بدون شرط بل هي لنقصان في الذات ومنه الصلح للقيام بها والوجود في الخارج الا بان يكون نعتا للآخر فتوصيف الاختصاص بالناعت على سبيل المسامحة لان الاختصاص ليس موجبا للنعتية بل الامر بالعكس فالمقصود المحقق الدواني من ان المحل بذاته وصف للآخر التنبيه على ان ذلك الوصفية ليست مرهونة بايدي الشروط بل هي بذاته واما في التقرير الثاني فلان ذو ليس موجبا للنعتية سيما بالاختصاص حتى يرد ان الموجب للنعتية هو الاختصاص لا غيره بل الحمل بواسطة ذو كاشف عن ذلك الاختصاص ومشير الى ان فيه الاختصاص هو محمول بواسطة ذو والجسم ليس كذلك فهو ليس بمحمول بواسطته والتفصيل كلام المحشي بحيث يتضح للطالب غاية الوضوح **قوله** هو هذا ايراد ثان على تلك الجواب ويمكن تقريره بوجهين الاول ان الجواب يدل على ان المختص وصف لذاته للمنعوت اعني المختص هو الحجري ذلك في المشتقات لان حملها على المختص ليس بالذات كحمل المبادي بل بواسطة قيام المبادي بالمختص فينبغي ان لا تكون المشتقات حالة في موصوفاتها وذلك باطل والثاني ان المستفاد من الجواب ان يكون المختص صفة للآخر ومحمولا عليه بواسطة ذو والمشتقات محمولة على المعروضات بالمواطاة لا بواسطة ذو فتقدير كلام المحشي على التقرير الاول بكذا مع انه اي الشان على ذلك التقدير اي حين يراد بحمل الحمل بذاته على المختص بلا واسطة امر آخر لا يصدق التعريف على حلول الصفات المشتقة كالابيض والاسود وغيرها في موصوفاتها لان المشتقات ليست محمولة على المعروضات بالذات بل بواسطة قيام المبادي وتوضيح كلامه على التقرير الثاني بكذا مع انه اي الشان على ذلك التقدير اي حين يراد بالحمل على المختص ان يكون بواسطة ذو لا يصدق تلك التعريف على حلول الصفات المشتقة في موصوفاتها لانها ليست بمحمولة على الموصوفات بواسطة ذو بل بنفسها ولا يخفى ما في التقريرين لان المشتق ان اخذ لا بشرط شيء فهو متحد عند المحقق بالمبدأ فيكون محمولا على الموصوف بالذات كالمبدأ والمراد بان المشتقات حالة في موصوفاتها هو المشتق بهذا المعنى لا يقال لا يصدق المشتق على موصوفه بواسطة ذو واصلا لانا نقول المشتق اذا اخذ بشرط لا شيء فهو متحد عند المحقق بالمبدأ وليس بينهما التغاير اصلا فبالضرورة يكون محمولا عليه بواسطة ذو وان اخذ بشرط شيء او لا بشرط شيء فليس بمحمول عليه بواسطة ذو وبالذات وهو ليس بحال في المحل وانت خبير بانه لو اخذ التعريف على مذهب الجمهور فلا اشكال ايضا لان المشتق على هذا التقدير مركب من الذات والصفة والنسبة وهو ليس بحال في موصوفه اصلا كما يشعر به عبارة الصدر الشيرازي وغيره من المحققين حيث قال في الاعتراض على تفسير الحلول بالاختصاص الناعت بانه ان اريد بالناعت ما يصح بسببه حمل الناعت على المنعوت مواطاة فلا يصدق على شيء من افراده اذ ليس منه ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل فيرد عليه اختصاص الكوكب بفلكه الى آخر ما قال اذ هذا الكلام ظاهر في انه لا حلول الا بين المتغايرين وجودا والمعاني المحمولة مواطاة فلا حلول فيها وبهذا ظهر ان قول المحشي مع انه لا يصدق على حلول المشتقات في موصوفاتها ليس على ما ينبغي لانه ان اخذ على مذهب المحقق الدواني فالتعريف صادق عليه وان اخذ على مذهب الجمهور فلا يصح اصلا فالحق لك ان تجيب عن اصل الشك بوجه آخر من ان المراد من الاشتقاق المأخوذ في الحد هو الاشتقاق الوضعي الذي في المصادر ويكون مصداق الحمل فيه هو قيام المشتق منه والتحقق في مواد النقض يعني المكاني والمالي والكوكب هو الاشتقاق الجعلي الذي في الاسماء الجامدة وليس مصداق الحمل فيه هو قيام المشتق منه ضرورة ان المالي والمكاني والكوكب ليست مصادر تشتق منها الاسماء ولما ثبت ان في الاشتقاق الوضعي مصداق الحمل قيام ماخذ الاشتقاق دون الجعلي سقط ما اورد على هذا الجواب الصدر الشيرازي في شرح الهداية الحكمة ان الفرق بين الاشتقاق الجعلي وغيره محل تامل بل وجه التامل ما افاد بحر العلوم نور الله مرقده ان فرق الاشتقاق بالجعلي وغيره انما ينفع الادباء في الاحكام النقلية ولا ينفع في العلوم العقلية لان نظرهم الى المعاني والمعنى فيهما واحد ووجه السقوط ان في الاشتقاقات الجعلية ليس الحمل حكاية عن قيام المشتق منه بالموصوف بخلاف الاشتقاق الوضعي فالفرق نافع لا يقال ما اخذ المتمول من المال والمتمكن من المكان والمتمكن والمتمول ليس الاشتقاق فيهما جعليا بل وضعيا وهما محمولان على الجسم فيلزم ان يكونا حالين فيه فيعود المحذور لانا نقول لا نسلم ان المتمكن مشتق من المكان والمتمول من المال وما اورد عليه الصدر الشيرازي من انه على هذا التوجيه

الرصد الاول من الموقف الثاني في الوجود والعدم



فالاولى ان يقال المراد بالاختصاص الناعت اختصاص يصير احدهما نعتا للآخر بنفسه لا باعتبار امر آخر والمراد بالنعت ما يتصف به الشيء مواطاة او اشتقاقا فالسواد مثلا له اختصاص بالجسم يصير نعتا له بنفسه بخلاف المال اذ ليس له اختصاص بالمالك كذلك وبهذا ظهر تعريف مطلق العرضي

يلزم ان لا يكون السواد حالا في الجسم بل الاسودية بطل لان مشتق السواد هو الاسود ويصدق بقيام السواد بالجسم وحمل الاسود حاك عنه فللسواد علاقة ذاتية توجب حمل مشتقه واما المال فلا يوجب حمل المتمول على الذات وليس هذا الحمل حاكيا عن قيام المال بالذات بل لا يصح حمل المتمول على الذات بواسطة الاضافة تلك التي بمعنى التمول ولا شك في كونه حالا على ما قد مناك وكذا بهذا المعنى غير متحقق في المكان بالنسبة الى الجسم فان حقيقته السطح المخصوص او البعد المخصوص وهو غير مصحح لحمل المتمكن على الجسم بل المصحح هو الوصف العارض اعني المتمكن واما ما اورد على التوجيه بعض المتأخرين بقوله فيه ان التمكن مشتق من المكان والمشتق من المشتق من شيء مشتق من ذلك الشيء كما ان المتكلم مشتق من التكلم والتكلم مشتق من الكلام فيصح ان يقال المتكلم مشتق من الكلام والانكار مكابرة فالعكس الايراد سخيف من وجوه اما اولا فلان قياس المكان على الكلام قياس بلا جامع فان لفظ الكلام مصدر يصلح ان يكون ماخذ الاشتقاق بالمعنى المعتبر ههنا وهو الاشتقاق الوضعي بخلاف لفظ المكان والمال فانهما جامدان واما ثانيا فلان نسبة صحة اشتقاق التكلم مع كونه مشتقا من التكلم الى الكلام انما يجوز لكون الكلام بمعنى التكلم بخلاف المكان فانه ليس بمعنى التمكن حتى يصح نسبة اشتقاق المتمكن اليه فلا يصح ان يقال المتمكن مشتق من المكان كما يصح ان يقال المتكلم مشتق من الكلام واما ثالثا فلان مقصود المجيب ان المحال لا يصلح ان يكون ماخذ الاشتقاق بالذات وكون المتمكن مشتقا من المكان لا بغيره لان المكان على هذا التقدير ليس مشتقا منه بالذات بل بواسطة التمكن وفيه ما فيه فافهم قوله فالاولى وجه الاولوية عدم ورود الاعتراضين المذكورين على هذا الجواب وفيه اشارة الى ان هذين الايرادين يندفعان عن عبارة المحقق بادنى تامل كما قد مناك وقيل اشارة الى ان كلام المحقق يمكن ارجاعه الى هذا التوجيه بان يراد بقوله لا بسبب امر آخر ان يكون بذاته من دون واسطة في العروض وقد يطلق السبب على الواسطة في العروض مجازا فيرجع تعريفه الى كون احدهما نعتا للآخر بنفسه لا بسبب لاختصاص والاختصاص بالمكان سبب وواسطة للحلول لكن ليس واسطة في العروض فآل قول المحقق الى ما قال المحشي وقيل ان هذا الارجاع لا يدفع عن الايراد الثاني وهو عدم صدق التعريف على حلول المشتقات في موصوفاتها لان قول المحقق ومحمولا عليه بواسطة ذو يابى عنه اباء ظاهرا اللهم الا ان يقال ليس المذكور في هذه العبارة لفظ ذو بل حرف الترديد يعني او فعبارته هكذا ان المراد هو بالاختصاص اختصاص يكون المختص وصفا للآخر ومحمولا عليه بلا ذلك الآخر بواسطة كحمل السواد فانه محمول على الجسم بواسطة ذو او لانه يحمل الابيض والاسود على الجسم لا بسبب امر آخر يكون هو الموجب لصدق المختص على الآخر كما في المال فانه محمول على المالك بالاضافة التي هي التملك الى آخر ما قال وفيه بعد لا يخفى قوله اختصاص اي بسبب ذلك الاختصاص فاندفع الايراد الاول بالتعبير الاول واما اندفاعه بالتعبير الثاني فظاهر لان المحشي لم يذكرهما بواسطة ذو بل قال اختصاص يصير احدهما نعتا للآخر بنفسه قوله والمراد بالنعت ما يتصف به الشيء مواطاة كالاسود للجسم او اشتقاقا كالسواد لكن لا يخفى ان كلا المعنيين للاتصاف بذاته لا بسبب امر آخر قوله فالسواد مثلا اي للسواد اختصاص بالجسم اي بذلك الاختصاص يصير السواد نعتا الى الجسم بنفسه بخلاف المال اذ ليس له اختصاص بالمالك كذلك فان صريح العقل شاهد بانه ليس ههنا صفة المالك وصفته الذاتية انما هو الاضافة التي الى المال اعني التملك والمال سبب لتلك الاضافة وهي الوصف بالحقيقة والحاصل ان تعقل الاختصاص الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت بديهي بوجه يمتاز عن غيره وذلك يكفي في التصور فان العقل يفرق بالبداهة بين اختصاص الاعراض بموصوفاتها وبين اختصاص المكان بالجسم ولا وجه لمعرفته عند ذلك ابدا القدر قوله وبهذا اي بما ذكرنا من ان النعت شامل للمشتقات والمبادي كليهما ظهر ان العرض عام من العرضي لان العرضي ما يحمل على المعروض بالمواطاة كالابيض والاسود والعرض شامل لما يحمل مواطاة على معروضه كالابيض والاسود وما يحمل اشتقاقا عليه كالسواد والبياض فالعرض اعم من العرضي لهذا لو اعتبر القيام بالغير في تعريف العرضي او اعتبر فبينهما عموم وخصوص من وجه لمادة الاجتماع الابيض فانه عرض وعرضي ومادة الافتراق

الوجه من التوجيه ارجاع الجواب السيد المحشي الذي هو بمراحل عن هذا الحاصل الى جواب آخر الذي ذكره المحقق الدواني

القدم وهو انه لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه بوجهين احدهما انه لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا

ولا حالا في المتحيز ولابد من ان يمتاز الباري عنه بغيره اي بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في الباري من المشترك

والمميز انه مح والثاني ان هذا الوصف اخص صفات الباري فان من سأل عنه اي عن الباري لا يجاب ذلك السائل الا بان

هذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في المتحيز فلو شاركه فيه غيره لشاركه ايضا في الحقيقة فيلزم مح اما قدم الحادث او حدوث

القديم وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبي كالوصف الذي نحن فيه التركيب

في شيء من المتشاركين لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي كنفي ما عداهما عنهما وجواب

الثاني انا لا نسلم انه اي هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته اما الوجوب الذاتي واما كونه موجد الكل ما عداه او القدم

انه لا يشاركه فيها غيره وجواب الثاني بوجه اخر ان يقال هذه الدعوى اي دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته تعالى لا يخلو

عن مصادرة لان كونه اخص صفاته تعالى انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزا ولا حالا فيه وتوقف

الدليل على ثبوت المدعى فاثباته به دور **المرصد الاول** في الوجود والعدم وفيه مقاصد **المقصد الاول** في تعريفه اي تعريف الوجود

والمشتقات وماني حكمها اعراض كما يلوح اليه ما نقل من المعلم الاول فافهم فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة **قوله** ولابد ان يتحقق الغير في الحادث من تحقق

في الباري تعالى لا يكفي في امتيازها اذ على تقدير اعتبار عدمه يلزم اعتباره وعلى تقدير عدم اعتباره يلزم صدق الباري تعالى على الحادث **قوله** فيلزم التركيب

التركيب من الوصف غير معقول فانه يستلزم عروض الشيء لنفسه بل هو راجع الى اجتماع النقيضين **قوله** او حدوث الخ لفظة او لمنع الخلو والمنع الجمع

الحيوان بالنسبة الى الناطق فانه عرضي وليس بعرض والبياض فانه عرض وليس بعرضي **قوله** والمشتقات وما في حكمها كذي سواد وذو بياض **قوله** كما

يلوح اي يشير **قوله** اليه اي الى ان العرض عام من العرضي **قوله** عن المعلم الاول وهو ارسطو تلميذ افلاطون **قوله** تحقق الغير هذا جواب ايراد يرد على دليل الجازم

بامتناع وجود الجوهر المجرد ولابد ان نذكر اولا حاصل الدليل ثم الايراد ثم جوابه فحاصل الدليل ان الجوهر المجرد لو كان موجودا لشاركه الباري في هذا الوصف اي الباري

تعالى ايضا ليس متحيزا ولا حالا في التحيز ولابد من ان يمتاز الباري بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في ذات الباري من المشترك والمميز وحاصل الايراد

على هذا الدليل انه لم لا يجوز ان يشارك الباري تلك الجوهر المجرد في هذا الوصف ويكون وصف اخر في تلك الجوهر المجرد الذي يميزه عن الواجب بان ذلك

الوصف موجود في تلك وليس في الواجب ولا يلزم ان يكون وصف اخر في الواجب يميزه عن الحادث حتى يلزم التركيب فيه وحاصل الجواب عنه ان تحقق هذا الوصف الذي

غير الوصف المشترك في الحادث من غير تحققه في الباري تعالى كما زعم المورد لا يكفي في امتيازهما لانه لا يخلو اما ان يعتبر في الواجب عدم هذا الوصف الذي يختص

بالحادث فيلزم اعتبار الغير في ذات الواجب من المشترك فيلزم التركيب المحال من الوصف المشترك وعدم الوصف الذي يختص بالحادث او لا يعتبر فيه هذا الوصف

فيلزم صدق الباري على ذلك الحادث وكلاهما محالان **قوله** التركيب من الوصف هذا ايراد على قول المستدل فيلزم التركيب من الوصف المشترك والمميز وتقرير

الايراد ان التركيب من الوصف غير معقول لانه لو دخل الوصف في الذات ثم يعرض للذات يلزم عروض الشيء لنفسه وهو مح وفيه ان المفهوم يعرض المفهوم ككلية

تعرض الكلية ولا استحالة في عروض الشيء لنفسه فتامل **قوله** بل هو راجع تقريره ان التركيب من الوصف راجع الى اجتماع النقيضين لان كونه وصفا يقتضيه

ان يكون خارجا عن الذات وكون التركيب منه يدل على دخوله في الذات فيلزم ان يكون خارجا وغير خارج وهو اجتماع النقيضين **قوله** لفظة او الخ

دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان المستدل يقول لو شاركه الواجب غيره في هذا الوصف فيلزم حينئذ اما قدم الحادث او حدوث القديم وهذا

يدل على امتناع الجمع بينهما مع ان الجمع جائز لانه يمكن ان يصير القديم حادثا والحادث قديما معا وتقرير الدفع ان هذا الترديد على سبيل منع الخلو

في قوله لا يخلو اشارة الى انه لا يخلو عن ضعف ١٢ ع **قوله** الاول في تعريفه اي في ان لا تعريف له اولا والثاني انما ليس ابتداء ولا امتناع تصوره فيصح التفسير بقوله فقيل الخ

لا يقال سعد الله رومي رحمه ان قيل قد تقرر في علم المناظرة ان المنع لا يجوز الا على الدعوى بعد
اقامة الدليل عليها وههنا كذالك لان المستدل قد استدل على كونه اخص
الاوصاف بقوله لان من سأل آه قلنا المنع في مثل هذه الصورة راجع
الى منع الدليل فهو موجه وههنا كذالك فافهم ١٢ محمد سعيد رحمه غفرله

فقيل انه بديهي اي تصوره فلا يحتاج ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد من تعريفه
وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا والمختار انه بديهي بوجه

قوله فقيل انه الخ القائل ببداهة تصور الوجود اراد به المعنى الانتزاعي المصدري والقائل بكسبيته وبامتناعه اراد به منشأ الانتزاع والوجود الحقيقي فان الوجود يطلق على هذين المعنيين قال الشيخ في الهيات الشفا لكل امر حقيقة هو بها ما هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود الاثباتي فان لفظ الوجود يدل على معان كثيرة ولا شك ان تصور الوجود الانتزاعي بالكنه بديهي ضرورة ان كنهه ليس الا ما يرتسم في الذهن عند انتزاعه من الماهيات

دون منع يجمع بينهما قوله القائل ان القائل المقصود من هذا الكلام التنبيه على ان ما هو فيه النزاع بين القائلين ببداهة الوجود والقائلين بنظريته بان النزاع ههنا لفظي لان من قال ببداهته كالامام الرازي ومن تبعه اراد به المعنى الانتزاعي المصدري ولا شك في بداهته ومن قال بكسبيته اراد به منشأ الانتزاع وهذا المعنى هو الوجود الحقيقي فعطف الوجود الحقيقي على قوله منشأ الانتزاع تفسير فان الوجود يطلق على هذين المعنيين قوله قال الشيخ بيان للوجود الحقيقي المسمى بالوجود الخاص وتفصيل المقام ان الوجود يطلق على معنيين الاول المعنى الانتزاعي البديهي التصور الذي يعبر عنه بالفارسية بهودن بحاصل مصدره بهستي وهذا لا يختلف فيه انه لا يليق بحال عاقل ان ينازع في كونه بديهيا نظريا في كونه مشتركا وعدم كونه عين شيء من الحقائق والثاني مصداقه ومنشأ انتزاع المعنى ولا شك في كونه موجودا في الواقع لا باعتبار المعتبر وفرض الفارض والا لم يكن حينئذ منشأ الانتزاع وجود شيء من الموجودات وهذا باطل فان الموجودات موجودات سواء فرض وجود المنتزع عنه او لم يفرض فبعد الاتفاق على ان مصداقه ومنشأ انتزاعه موجود في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وملاحظته اختلفوا في ان مصداقه ومنشأ انتزاعه اي شيء هو خلافا فاحشا فالمشهور فيما بين البعض الاقدمين الى انه شخص واحد بذاته واجب لذاته وموجودية الاشياء بانتسابها اليه كما يصرح به مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه الى ان الوجود عبارة عن نفس الحقائق وهي في انفسها متغايرة متباينة لا يجمعها حقيقة واحدة مشتركة اصلا وذهب المشاؤون الى ان وجود الواجب سبحانه نفس ذاته الحقة وهو وجود الممكن صفة زائدة على ذاته منضمة اليها في الواقع وهي عندهم حقيقة مشتركة بين الممكنات وذهب المتكلمون الى ان الوجود صفة قائمة بالماهية مطلقا سواء كانت واجبة او ممكنة وذهب الاشراقيون الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان ومقول بالتشكيك على افرادها وتلك الحقيقة هي بنفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز والمستفاد من كلام الشيخ ههنا هو ان الوجود حقيقة واحدة مطلقة غير مبهمة هي عين كل موجود بمعنى ان تلك الحقيقة متعينة بذاتها بالاضافة اليها بتعينات مختلفة وتشخصات متنوعة فهي باعتبار التعين بشيء هي بعينه اخرى هي بنفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز اذ لا يمكن ان يكون التعين امرا زائدا على الطبيعة بل تعين كل شيء عبارة عن تحقق ذاته فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض انه بياض بمعنى انه متى تحققت حقيقة المثلث تحقق المثلث وكذا البياض وهو المعنى بالوجود الخاص والوجود الحقيقي الذي هو منشأ انتزاع الوجود المصدري وامتياز اشخاص حقيقة واحدة فيما بينها انما هو بسبب انحاء تعينات ناشئة عن جوهر الذات مختلفة بحسب الاحكام متغايرة في انفسها ولا استحالة في كون ذات واحد بسيط منشأ الانتزاع امور مختلفة كما ان الجسم المفرد متصل لا جزء له بالفعل ولكنه بذاته منشأ الانتزاع النصف والثلث والربع الى غير ذلك وبهذا ظهر لك ان الشخص عين الماهية ولا فرق بينه وبينها الا باعتبار قوله ولم نرد اي بالوجود الخاص معنى الوجود الاثباتي اي الوجود المصدري المعروف من انه بديهي قال بكسبية قوله فان لفظ الوجود يدل على معان كثيرة فقد وافانا اليها سابقا فتذكر فانه ينفعك في كثير من المواضع قوله ولا شك ما علمت ان الوجود من الامور الانتزاعية وحقائق الامور الانتزاعية ليست الا ما يحصل في الذهن فحقيقة الوجود المصدري ليست الا ما تحصل في

وهذه الوجوه ما استدلالات كما هو الظاهر فان بداهة التصور صفة نار جعتعنه فيجاز انتكون مطلوبة بالبرهان وما تنبيهات

وفهمه من الالفاظ الدالة عليه اذ لا نعني بكنهه غيره وتصور الوجود الحقيقي بالكنه ممتنع وكشي فانه ان كان جزئيا حقيقيا واجبا لذاته فتصوره ممتنع والا فكسبي ثم لا يخفى ان بعد تصور الشئ بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصوره بالكنه لا يقصد تصوره الا بوجه آخر فلا يكون المعرف في الحقيقة ذلك الشئ فلا يكون التعريف تعريفا له بل يكون المعرف هو الشئ الماخوذ مع الوصف والتعريف تعريفا له فعلى تقدير ان يكون تصور الوجود بالكنه بديهيا لا يمكن تعريفه الا تعريفا لفظيا فتامل ولا تغفل قوله هذه الوجوه التي اورد عليه ان الوجود اذا حصل في النفس من غير كسب ثم التفت الى كيفية حصوله عرف بمجرد الالتفات انه اذ حصل بغير كسب فاى حاجة الى الاستدلال واجيب بانه قد يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها وكذا صورة اخرى

في الذهن عند انتزاعه من الماهيات وفهمه من الالفاظ الدالة على الوجود اذ لا نعني بكنهه سوى ذلك وسيجي لك زيادة تحقيق في هذا المرام قوله وفهمه عطف على قوله انتزاعه من الماهيات قوله وتصور الوجود الحقيقي بالكنه حاصله انه لما كان الوجود الحقيقي عبارة عن نفس الماهية كما مر تفصيله عليك سابقا فتصوره اما ممتنع كوجود الواجب اذ هو عين حقيقة الواجب وادراك حقيقة الواجب بكنهها ممتنع واما كسبي كما في الماهيات الاخر قوله والا فكسبي وان لم يكن جزئيا حقيقيا واجبا لذاته ولا يخفى عليك ان المدعى لا يتم الا اذا ثبت كون الماهيات كلها ما عدا الواجب كسبية وهو في حيز الخفاء واذا كانت بعضها بديهية فيكون الوجود الحقيقي عينها فيلزم كون مطلق الوجود بديهيا ضرورة ان بداهة الخاص يستلزم بداهة العام فافهم قوله ثم لا يخفى هذا دفع سوال يرد على عبارة الشارح العلام تقرير السوال ان الشارح قال ان الوجود بديهي اي تصوره فلا يجوز حينئذ ان يعرف الا تعريفا لفظيا وهذا الحصر ممنوع اذ معنى كونه بديهيا انه يكون بكنهه بديهيا لا انه يكون بديهيا بجميع الوجوه المتصورة له اذ لا يقول احد بان مفهوما من المفهومات كلي بديهي بجميع الوجوه وح يتوجه عليه انه لا يلزم من عدم الاحتياج الى تعريفه بالكنه اي التعريف الحدي عدم الاحتياج الى التعريف الرسمي ايضا حتى يلزم ان لا يعرف الوجود الا تعريفا لفظيا وتشريح الجواب ان بعد تصور الشئ بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصوره بكنهه لا يقصد تصوره الا بوجه آخر فلا يكون المعرف في الحقيقة ذلك الشئ فلا يكون التعريف تعريفا لذلك الشئ بل يكون المعرف هو الشئ الماخوذ مع الوصف والتعريف تعريفا له مثلا اذا علمنا كنه الانسان وماهيته فلا نقصد بعد ذلك تصور الانسان لا بغير ذلك الكنه والا يلزم تحصيل الحاصل فلا بد علينا ان نروم الى تصور الانسان بعد العلم بكنهه بوجه آخر كالضاحك والكاتب الى غير ذلك فالتعريف بالحقيقة يكون تعريفا لذلك الوجه الآخر اي الضاحك والكاتب لا للانسان لان تعريفه علم سابقا فعلى تقدير ان يكون تصور الوجود بالكنه بديهيا يكون تصوره بكنهه لا يمكن تعريفه الا تعريفا لفظيا فاستقام حصر الشارح واندفع الايراد قوله فتامل فيه اشارة الى انا سلمنا ان بعد العلم بكنه الانسان نطلب تعريفه بوجه آخر كالضاحك والكاتب ولكن تعريف الضاحك في الحقيقة هو تعريف للانسان غاية ذلك انه يكون بوجه ولا حرج في ذلك فحصر التعريف في التعريف اللفظي غير مستقيم فالاولى ان يجاب بان مقصود الشارح في هذا المقام هو الحصر الاضافي بالنسبة الى الحد والمراد فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا مثلا فتدبر قوله اورد عليه المورد شارح التجريد وهو العلامة القوشجي وحاصل الايراد يظهر بعد تفصيل مطلب الشارح العلام فنقول قال الشارح ان الوجوه المذكورة في الكتاب لبداهة الوجود استدلالات كما هو الظاهر حيث اتى فيها بايرادات وجرابات عنها واذا لا يناسب التنبيه فان بداهة الوجود ليس ذاتيا للوجود حتى لا يعلل بل هو ثابت بالبرهان ودليل بل بداهة التصور صفة عارضة عنه فيجاز انتكون مطلوبة بالبرهان وما جئتنها بناء على ما قيل ان الحكم ببداهة تصوره بديهي ايضا كما ان تصوره بديهي فورد على كون هذه الوجوه استدلالات ان تصور الوجود اذ حصل في النفس من غير كسب فاذا التفت الى كيفية حصوله عرفت بمجرد الالتفات انه حصل بغير كسب فاى حاجة الى الاستدلال قوله واجيب المجيب هو العلامة الخضري في شرح التجريد وحاصل الجواب منع اللزوم بين الالتفات الى كيفية الحصول وعلم تلك الكيفية لان الصورة قد تحصل في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم تحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت النفس اليها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية حصولها حيث

كيفية الحصول وان سهل في اول الامر لكن بعد تطاول الزمان وتكثر الصور قد يعسر ملاحظة كيفية الحصول فيحصل الاشتباه وليس الغرض سبب الاشتباه في عدم



ويتطاول المدة واشتركها الحصول بغير الكسب ١٢م ٣ بالعدم ٣ الظن ٣ يعني ان يجرد

بكثرت الصور وتطاولت المدة فالتبس على النفس كيفية الحصول في البعض فاحتاجت الى الاستدلال قوله انت خبير بان الوجود لو كان نظريا كان تصوره تصورا بالكنه الذي هو مده مع تغاير بينهما وان كان بديهيا كان تصوره تصور كنهه الذي هو نفسه من غير تغاير فبعد حصوله في النفس لا اشتباه في بداهته ونظريته فالاولى ان يقال لا يلزم من حصول الشيء من غير النظر كونه بديهيا

الى الاستدلال وذلك في البديهيات فان في الكسبيات مشقة فلما نسي اعترض عليه العلامة الدواني في الحاشية القديمة ما حاصله ان المستفاد من هذا الجواب ان نسيان المشقة الكائنة في حصول الكسبيات واذا كان عدم تذكر المشقة التي كانت سابقا قليلا كان اشتباه البديهي بالنظري قليلا لان هذا الاشتباه انما يحصل لي التردد فيه بل كانت فيه مشقة الكسب والمفروض ان نسيان المشقة الحاصلة قليل فالتردد في حصول المشقة التي كانت قليل فالشك في بداهة البديهي مبني على احتمال امر قليل الوقوع هو نسيان المشقة السابقة فيكون قليلا ولا يخفى ان هذا الايراد لا يتوجه على عبارة المحشي اصلا لانه لم يذكر قلة نسيان المشقة الكائنة في الكسبيات بخلاف عبارة الشارح للتجريد ثم اجاب عنه ان المدعى ان المشقة الحاصلة فلما نسي فحصول المشقة لا ينفك في الغالب عن تذكرها وحينئذ الحكم بالكسبية والا لزم من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر عدم المشقة حتى يحصل الجزم بالبداهة بل كثيرا ما يقع التردد في انه هل كان هناك مشقة فنسيت ام لم يكن فان كان وقوع الشق الاول قليلا فان ندرة الوقوع لا يستلزم ندرة احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوع النادر يقدح في الجزم بعدم وقوعه فظهر انا سلمنا ان المشقة الحاصلة قلما تنسى لكنه يجوز نسيان عدم المشقة بان يظن ان هناك كانت مشقة فيشتبه البديهي بالنظري فتامل قوله وانت خبير هذا ايراد على الجواب المذكور ولا يبقى تقرير الايراد من تمهيد كلام اولا وهو ان العلم بالكنه يعني ان يكون الصورة العلمية فيه مراة الملاحظة المدرك متحدة معه بالذات فيختص النظريات فان كل علوم لا يحصل لنا الا بالكسب التي تحصيل بها يتان تصور كنهه ولا تجعل مراة تحصيل ذلك المعلوم كما اذا اردنا تصور الانسان الذي هو نظري بالحيوان الناطق جعلنا الحيوان الناطق مراة لتصور الانسان فالحاصل الذات هو الحيوان الناطق والملتفت اليه بالذات هو الانسان فالحاصل بالعرض هو الانسان والملتفت اليه بالعرض هو الحيوان الناطق فالكنه حاصل بالذات ملتفت اليه بالعرض والكنه حاصل بالعرض وملتفت اليه بالذات وكذا العلم بالوجه يعني ان يكون الصورة العلمية فيه مراة الملاحظة المدرك لكن لا يكون متحدة معه بالذات بل بالعرض كتصور الانسان بالضاحك والكاتب يختص النظريات العلم بكنهه يعني بلا يحصل الصورة العلمية فيه مراة لحصول المدرك بل العلم يتعلق بنفسها لكنها متحدة مع المدرك كما اذا تصورت الحيوان الناطق من غير جعله مراة لحصول الانسان والعلم بوجهه يعني لا يكون الصورة العلمية فيه مراة للمدرك وتكون متحدة بالعرض كما اذا تصورت الضاحك من حيث انه وجه الانسان من غير ان تجعله مراة لحصوله كلاهما يختصان بالبديهيات فالحاصل في جميع الصور انما هو المعرف بالكسر فقط دون المعرف بالفتح وانما الحاصل مراة المعرف بالفتح في بعض الصور كما في العلم بالكنه وبالوجه وليس مراة له كما في العلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء واذا علمت هذا فنقول لا يمكن الاشتباه في بداهة الوجود ونظريته لان الوجود لو كان نظريا كان تصوره تصورا بالكنه الذي هو حده مع تغاير بينهما بان يكون الكنه مراة لحصول ذي الكنه ويكون ذو الكنه مرئيا ولو كان بديهيا كان تصوره تصور الكنه الذي هو نفس الوجود من غير تغاير بجعل الكنه مراة للوجود وجعل الوجود مرئيا فحينئذ لا حاجة الى الاستدلال على بداهة الوجود فما ذكر الايراد بهذا ولا يخفى عليك ان هذا الاعتراض مبني على غفلة من عدم حصول صورة المعرف بالفتح في حال الكسب بل انما يكون المعرف كالمراة الملاحظة المدرك فلا يرد عليه او ورد سلمنا ان الكاسب بعد المعدات فيجوز ان ينسى الكاسب ويبقى المكتسب فبعد تطاول الزمان يبقى اشتباه في انه هل كان كاسبا اولا لكن فيحصل بالكسب فيشتبه البداهة بالنظرية وبالعكس وجه عدم وروده انه لا يتصور بقاء المكتسب على تقدير لان المكتسب ليس بحاصل عنده في جميع تمام التصور بالوجه فحينئذ مع نسيان الكاسب بقاء المكتسب وهو الظاهر قوله فالاولى اي ذلك يستقيم الجواب الذي اورده الشارح للتجريد من اصل الايراد فالاولى ان يقال في جواب ذلك الايراد وانما قال فالاولى لان النقل فالمطلوب لا يمكن الجواب عن الاعتراض الذي ذكره المحشي بان يقال سلمنا ان الوجود اذا كان نظريا يكون تصوره بالكنه في التصور بالكنه

من دون جعله مراة لملاحظة الانسان وهذا يسمى العلم بكنهه التفصيلي كما ذكره المحشي ٢ واذا فتشت حالك تجد العلم بكنهه الاجمالي كثير الوقوع من العلم بكنهه التفصيلي كما لا يخفى لان العوام كلهم يعلمون انواع الحيوان بكنوهها الاجمالية دون التفصيلية نعم ان العلم بكنه الشيء التفصيلي قليل جدا لان الاغلب عند حصول الكنه التفصيلي المركب الى ذي الكنه وكون الباء في العلم بالكنه وبالوجه بمعنى السببية اي العلم بالشيء الحاصل بسبب الكنه والوجه والعلم بكنهه وبوجهه بمعنى اللام اي العلم المتعلق بالوجه او بالكنه فليكن هذه الفائدة منك على ذكر تنفعك في مواضع كثيرة ١٢ محمد عبد الغفور

ذي الكنه ٣

فان البديهي ما لا يمكن حصوله بالنظر لا ما يحصل بغير النظر اذ رب ما يحصل النظري بالحدس وتحقيق ذلك انه عرف النظري بما يتوقف حصوله على النظر والبديهي بما لا يتوقف حصوله عليه والمراد بالتوقف الترتب لا الاحتياج لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس والمراد بالحصول في تعريف النظري يحتمل الحصول المطلق ومطلق الحصول في تعريف البديهي لا يحتمل الا الحصول المطلق على ما يقتضيه التقابل بين النظري والبديهي فالنظري يترتب على النظر وغيره والبديهي لا يترتب

واذا كان بديهيا يكون تصوره بكنهه والحاصل ان الذات انما هو المعرف لكاسب لكنه لم لا يجوز ان يقع الاشتباه بين ان هذه الكنه كانت مرة فقد كنه ام لا فيقع تمييز بداهته الوجود ونظريته فافهم قوله فان البديهي ما لا يمكن حصوله بالنظر اي يمتنع حصوله به يعني يكون حصوله بغير النظر في جميع المواد فيعلم ان هذا الامر مما لا يخفى انه لا نعلم من حصول الوجود بغير كسب انه بديهي لجواز ان يمكن حصوله بواسطة النظر فلا يدل على بداهته من الاستدلال قوله لا ما يحصل بغير النظر اي كما ليس تعريف البديهي ما يحصل بغير النظر لان جميع النظريات تحصل لصاحب القوة القدسية بلا نظر فيلزم ان يكون بديهيات مع انه ليس كذلك لاستحالة اجتماع النظري والبديهي عندهم على ما يقتضيه التقابل بينهما قوله وتحقيق ذلك اي تحقيق تعريف البديهي والنظري قوله والمراد بالتوقف علم ان للتوقف معنيين الاول لولاه لامتنع اي لولا الموقوف عليه لامتنع حصول الموقوف والثاني الترتب على الشيء بمعنى وجد الشيء الاول فوجد الشيء الثاني وارادة التوقف بالمعنى الاول في تعريف النظري غير صحيح لانه يستلزم ان لا يحصل النظري الا بالنظر ويمتنع حصوله بدونه مع انه ليس كذلك لجواز ان تحصل لنا الآن قوة قدسية تحصل بها جميع المعلومات بدون النظر فلابد من اعتبار المعنى الثاني فيه وهو التوقف بمعنى الترتب قوله لان صاحب القوة القدسية دليل على ان المراد بالتوقف هو الترتب دون الاحتياج ويرد عليه بانا نأخذ التوقف بمعنى الاحتياج لا مرجع فان المراد في تعريف النظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر ولا يخفى ان حصول النظري في فاقد القوة القدسية مما يمتنع بدون النظر والكان يجوز لواجد القوة القدسية ويمكن ان يجاب عنه بان النظري في حق فاقد القوة القدسية ايضا غير موقوف على النظر بمعنى الاحتياج لجواز ان يحصل له قوة قدسية يصير بها جميع تلك النظريات حاصلة بغير النظر فالاولى ان يقرر الكلام راسا على هذا النمط كما اومأنا سابقا قوله بالحدس وهو الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة كما اذا رأينا اختلاف التشكلات النورية للقمر عرفنا انه ليس منورا بذاته بل نوره مستفاد من غيره وهو الشمس قوله والمراد وعلم ان ههنا اربع احتمالات الاول ان يراد في تعريف النظري والبديهي كليهما الحصول المطلق الذي يكون تحققه بتحقق فرد ما وانتفاؤه بانتفاء جميع الافراد والثاني ان يراد بالحصول في تعريف النظري والبديهي كليهما مطلق الحصول الذي يوجد بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد والثالث ان يراد بالحصول في تعريف النظري مطلق الحصول وفي تعريف البديهي الحصول المطلق والرابع عكس الثالث فالاحتمال الاول والثالث صحيحان والثاني والرابع باطلان اما صحة الاحتمال الاول والثالث فلانه يعني النظري على هذا التقدير ما يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر كما يحصل لفاقد القوة القدسية بالنظر ولواجدها بالحدس يصدق عليه تعريف النظري ومعنى البديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر اي لا يتوقف شيء من افراد حصوله على النظر فما حصل لصاحب القوة القدسية موقوف على النظر في الجملة لتوقف حصوله في فرد اعني فاقد القوة القدسية على النظر فلا يكون بديهيا واما بطلان الثاني فلان النظري على هذا التقدير عبارة عما يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف نحو من انحائه على النظر فيلزم ان يكون الشيء الذي يحصل بالنظر لفاقد القوة القدسية وبلا نظر لواجد القوة القدسية بديهيا ونظريا معا لانه يصدق عليه انه يتوقف فرد من افراده على النظر فيكون نظريا ولا يتوقف نحو من انحائه عليه فيكون بديهيا فيفوت التقابل بينهما والمحشي بصدد ذلك واما بطلان الرابع فلان النظري على هذا التقدير ايضا ما يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر فيجتمع البديهي والنظري بعين ما ذكر في بطلان الاحتمال الثاني ولما بطل الاحتمال الثاني والرابع تعين الاول والثالث كما يقول المحشي ان المراد بالحصول في تعريف النظري يحتمل الحصول المطلق وهو الاحتمال الاول ومطلق الحصول وهو الاحتمال الثالث وفي تعريف البديهي لا يحتمل الا الحصول المطلق بخلاف مطلق الحصول اذ يلزم اجتماع البديهي والنظري على هذا التقدير وهو باطل بما ذكرنا من تقرير كلام المحشي هو الحق المعنى

فلا يترتب عليه اصلا ١٢ مولانا محمد حسين نور الله مرقده — ١٢ التصحيح سره

ومشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصلا بالنظر فيكونان بديهيين ١٢ منه رحمه الله تعالى

على النظر اصلا لانا نقول كثير من البديهيات كالمحسوسات والحدسيات يمكن ان يحصل بالنظر لانا نقول المحسوسات هي القضايا يحكم العقل بها بواسطة مدى الحواس والحدسيات قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحدس لمشاهدة القرائن فالحكم الذي حصل بالحواس وبالحدس بعد مشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر وبهذا ظهر ان ما اشتهر بين المتأخرين ان البداهة والنظرية يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات ماؤل فرد فعليك بالتامل الصادق

لامرية فيه للمتفطن ما قيل او يقال قوله على ما تقتضيه التقابل اي ارادة الحصول المطلق خاصة في تعريف البديهي مبني على ما تقتضيه التقابل اذ التقابل بينهما على ذلك التقدير بخلاف ما اذا اريد في تعريف البديهي مطلق الحصول على ما قد منا ذكره ومراد المحشي من التقابل هو التقابل الحقيقي دون الاعتباري فلا يرد ان الاصطلاح في اصطلاح المتقابلين في موضوع واحد من جهتين فالتقابل ثابت قوله فالنظري تفريع على اعتبار الحصول المطلق ومطلق الحصول في تعريف النظري والحصول المطلق في تعريف البديهي وحاصله ان النظري ما يترتب على النظر تارة وتارة لا يترتب عليه بل يحصل وبه يجميع المعلومات التي لا تحصل الا بالكسب لفاقد القوة القدسية وتحصل ممن وبه ولو احد بها والبديهي ما لا يترتب شئ من افراد حصوله على النظر بل يكون عند الكل بديهيا قوله لا يقال هذا ايراد على تعريف البديهي بانكم عرفتم البديهي بما لا يمكن حصوله بالنظر ولا يخفى ان القضايا الحسية والحدسية يمكن ان يحصل بواسطة النظر بالاستدلال كما يستدل على كون الحرارة موجودة في النار وان نور القمر مستفاد من نور الشمس فيلزم ان تدخل تلك البديهيات في تعريف النظري وهو باطل لان القوم عدوها من البديهيات وايضا يلزم ان لا يكون تعريف البديهي جامعا للافراده قوله لانا نقول هذا جواب عن الايراد المذكور تقريره ان المحسوسات هي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة احد الحواس والحدسيات قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحدس لمشاهدة القرائن فالحكم الذي حصل بالحواس وبالحدس بعد مشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر فيكون بديهيا وفيه ان البداهة والنظرية من صفات المعلوم عند المحشي كما صرح به في حواشي شرح التهذيب فالعلم المتعلق بالمحسوسات ونظائرها وان لم يكن من جهة اقترانه بالحواس والمشاهدة يمكن ان يحصل بالنظر لكنه بالنظر الى حد ذاته يصلح ان يكون نظريا اذ يمكن ان يتوارد الحدس والنظر على معلوم واحد فتدبر قوله وبهذا ظهر بما ذكرنا من تفسير البديهي والنظري قوله ان ما اشتهر يعني ان المشهور بين المتأخرين ان البداهة والنظرية يختلفان باختلاف الاشخاص فرب شئ يكون نظريا موقوفا على الكسب عند فاقد القوة القدسية وبديهيا غير موقوف على الكسب عند واجدها ورب شئ يكون نظريا لشخص واحد في هذا الوقت وبديهيا له في ذلك الوقت وهو اما ماؤل بان يقال مرادهم بالبديهي ما يحصل لغير كسب يعني مطلق الحصول وبالنظري ما يحصل بالكسب كذلك او مردود لان حمل البديهي والنظري على المعنى الذي ذكره المحشي فهذا ظاهر جدا قوله فعليك التامل الصادق اشارة الى ان هذا التحقيق انما هو مبني على تقدير ان يكون البديهية والنظرية من صفات المعلوم كما ذهب اليه المحشي في حواشيه على شرح التهذيب الجلالي واما اذا كانتا من صفات العلم كما هو المشهور بين القوم فلا حاجة الى هذا التكلف لانه لا حرج ان يكون علم الواجد بديهيا وعلم الفاقد كسبيا لان كل واحد مغاير بالشخص قائم به فلا يلزم استحالة كون شئ واحد بديهيا ونظريا معا او اشارة الى انه على هذا التقدير لا يتم استدلال القوم على نفي كسبية الكل بلزوم الدور والتسلسل لجواز ان تنتهي النظريات الى نظري يحصل لنا بعض الحالة بالحدس او يقال هذا التحقيق لا يلائم ما سيجئ في كلام المصنف انه يجب الانتهاء الى البديهي ولا يذهب سلسلة النظريات الا الى نهاية لجواز ان يكون هناك نظري يحصل لنا بالحدس او يقال ان هذا التحقيق لا يصلح جوابا عن الايراد لان حاصل الايراد انه لما كان الوجود حصل في النفس من غير كسب فلا حاجة الى الاستدلال عليه لعلم ان مراده بالبديهي هو الذي يعتبر فيه مطلق الحصول لانه لو كان مراده فيه الحصول المطلق كما قرره المحشي لوجب ان يقول فيمتنع الاستدلال او اشارة الى ان الوجود حاصل لنا بلا نظر مع فقداننا للقوة القدسية فلا بد ان يكون بديهيا فاستلزم الحصول بغير النظر فيما نحن فيه البداهة فلا حرج لنا في هذا التكلف وبالجملة يلزم مفاسد عديدة غير مخفية على المتدرب فتدبر

اعلم ان اختلاف البداهة والنظارة باختلاف الاشخاص والاوقات انما يستقيم على تقدير كونهما من صفات العلم كما هو راي جماهير المنطقيين والتفصيل في شرح القاضي محمد مبارك ١٢ ابو الفضل الاوجلي عفي عنه

كانه لم يتصور بعض الناس طرفي قضية الكل اعظم من الجزء التي هي من البديهيات الاولية كما هو مناط الحكم فاعترض ١٢

بناء على ما قيل من ان الحكم ببداهة تصور عبد هي ايضا لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة الاول انه جزء وجودي لان المطلق جزء المقيد بالضرورة

قوله لان المطلق آه المقيد على وجهين الاول الطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا ويقال له الفرد والثاني الطبيعة المضافة الى القيد بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الحصة وكذا المطلق على وجهين الاول الطبيعة من حيث الاطلاق ويقال له الطبيعة المطلقة والثاني الطبيعة من حيث هي ويقال له مطلق الطبيعة

قوله المقيد على وجهين اعلم ان الاقسام العقلية ههنا ترتقي الى ستة عشر لكن المعتبر من ذلك ثلثة الاول ان يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين في العنوان والمعنون ويقال له الفرد والثاني ان يكون التقييد والقيد خارجا عن المعنون لكن التقييد معتبر في العنوان فقط ويقال له الشخص والثالث ان يكون القيد خارجا عن العنوان والمعنون والتقييد داخلا فيهما ويقال له الحصة وفيه انه على هذا التقدير لا يكون الطبيعة نوعا بالنسبة الى حصصه لان الحصة هو مجموع الطبيعة والتقييد والطبيعة ليست تمام ماهيته فلا بد ان يقال ان دخول التقييد في الحصة في لحاظ العقل مرتبة العنوان حينئذ يلزم كون الحصة والشخص شيئا واحدا الا ان يتكلف ويقال ان الشخص عبارة عن الكلي المخصص المتشخص في الواقع من دون اعتبار المعتبر ولحاظ اللاحظ واما الحصة فهي عبارة عن الكلي المتخصص في لحاظ العقل بمعنى بان يعتبر العقل الكلي متخصصا بالتقييد ولا يكون له التخصيص الا باعتبار العقل ولحاظه وهذا هو المراد بدخول التقييد في لحاظه دون الملحوظ وتحقيق المقام ان الكلي اذا اعتبر الاول عنايته بنفس ذاته المتشخصة المتخصصة في نفس الامر والواقع مع عزل النظر عن لحاظ اللاحظ واعتبار المعتبر وهو عين هيئة الموجودة فيه المعروضة للعوارض الخارجية والذهنية وهو بهذا الاعتبار يسمى شخصا والثاني اعتبار نفس الكلي مع لحاظ اضافته او موصوفيته بحيث يقطع النظر عن خصوص المضاف اليه والصفة وهو بهذا المعنى يسمى حصة وغير موجود في الخارج قد يترقى عن هذا فيلاحظ الكلي مع القيد فيسمى فردا وهو ايضا غير موجود في الخارج لا يقال اذا كان المعتبر في الحصة هو نفس الماهية مع لحاظ اضافته او موصوفيته بالمضاف اليه والصفة فما باله لا يكون موجودا خارجيا لان لحاظ التقييد لا يخرج الملحوظ من كونه حقيقة موجودة فيه لانا نقول الاستقلال وعدم الاستقلال تابع للملاحظة فاذا لاحظ الذهن الشيء نفسه ولم يلاحظ معه القيد والتقييد اصلا الا في العنوان لا في المعنون يصير مستقلا موجودا في نفس الامر بالاتبعية لغيره واذا لاحظه مع اعتبار التقييد ولو كان في العنوان يصير غير مستقل وامرا اعتباريا غير موجود في الخارج ولذلك ان الامور الانتزاعية ليس لها افراد سوى الحصص لانه ليس لها وجود الا في ضمن المنشأ وبالغير لا بالذات وبهذا التحقيق يندفع كثير من الاشكالات الواردة في هذا المقام كعدم كون الطبيعة نوعا لحصصه وعدم موجودية الافراد كحصصية في الخارج مع عدم اعتبار التقييد فيه في العنوان وعدم ظهور الفرق بين الشخص والحصة على تقدير اعتبار التقييد فيه من حيث العنوان فتأمل قوله الطبيعة المضافة الى القيد لم يرد بالاضافة الاضافة الاصطلاحية حتى يرد عليه انه يطلق الحصة على الطبيعة المقيدة بالصفات الغير الاضافية كالوجود الخارجي والوجود الذهني والضرب الشديد والضرب الخفيف الى غير ذلك بل اراد بها النسبة بمعنى المضافة المنسوبة قوله بان يكون التقييد من حيث هو تقييد في الحيثية اشعار بان التقييد ليس داخلا في معنون الحصة والا لزم ان يصير قيدا بل التقييد معتبر من حيث انه تقييد بان يعتبر في العنوان واللحاظ دون المعنون والملحوظ قوله وكذا المطلق اي كما ان المقيد على وجهين كذا المطلق على وجهين ولعلك تعلم ان المقيد المعتبر منحصر في وجهين وهما الحصة والفرد واما الشخص فهو عين الماهية المتحققة في نفس الامر مع قطع النظر عن لحاظ الملاحظ واعتبار المعتبر فليس المقيد الا على الوجهين اللذين ذكرهما المحشي وحينئذ ما قيل في بعض الحواشي ان المقيد يتصور على اربعة اوجه وذكر منها الشخص فشطط قوله الاول الطبيعة من حيث الاطلاق اي من حيث انه مطلق ويلاحظ معه الاطلاق بان يعتبر الاطلاق في العنوان دون المعنون والا لزم ان يصير مقيدا وهو تقييد الاطلاق وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد كما صرح به المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي حيث قال توهم ان تحقق الشيء المطلق يكون بتحقق جميع الافراد باطل لا ينبغي ان يلتفت اليه قوله والثاني الطبيعة من حيث هي اي لا يلاحظ معه

عه حتى يظهر لك وجوه اندفاع كل من تلك الايرادات ولا يخفى على اللبيب وجوه اندفاعها بالتأمل في كلام الاستاذ مد ظله ١٢ محمد مهدي

وحاصل الكلام على ما ذكره الخيرآبادي ره ان عنوان المقيد على احد الوجهين يسمى حصة وعلى الوجه الثاني فردا ومعنون المقيد يسمى شخصا فالحصة والفرد اسمان للعنوان فكيف واللحاظ والشخص اسم للمعنون والملحوظ وفيه ان المعاني المصدرية ليس لها افراد سوى الحصص يقال ان معنون الحصة مطلقا هو التشخص الكلم الا ان يعتبر هنا شيء الانتزاع لانه لا بد للانتزاع من منشأ تنتزع منها فتدبر ١٢ محمد عبيد الله عفي عنه سنة ١٣٠٤ ١٦ هجري

وهو متصور بالبداهة لان من لا يهتدي الى الكسب كالبله والصبيان يتصور وجوده قطعا وجزء المتصور بالبداهة بديهي اذ لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا هذا خلف

والمراد بالمقيد والمطلق ههنا الحصة ومطلق الطبيعة **قوله** وهو متصور الخ لا يقال النظرية والبداهة مختصان

الاطلاق والاخيثية اخرى وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه ويقال له مطلق الطبيعة وهو متحد مع الاشخاص ذاتا ووجودا قوله والمراد بالمقيد والمطلق يعني ان المراد بالمقيد والمطلق ههنا اي في قول الشارح ان الوجود جزء وجودي لان المطلق جزء للمقيد بالضرورة هو المطلق بالمعنى الثاني اي مطلق الطبيعة والمقيد بالمعنى الثاني وهو الحصة لانه لو لم يرد بالمطلق والمقيد كلاهما المعنى الثاني لا يخلو اما ان يراد بالمطلق المعنى الاول وبالمقيد المعنى الاول او بالمطلق المعنى الاول وبالمقيد المعنى الثاني او بالمطلق المعنى الثاني وبالمقيد المعنى الاول والكل باطل اما الاول فلان الشيء المطلق لا يمكن تحققه في الافراد لان بحيثية الاطلاق آبٍ عن التقييد وكذا الثاني واما الثالث فلان مطلق الشيء وان كان يجتمع مع الفرد ولكن الفرد عبارة عما دخل فيه التقييد والقيد بمعناه جزء وهي بهذا المعنى ليس جزئيا لان يا المتكلم الذي هو عبارة عن النفس الناطقة التي علمها نظري قيد للوجود فلا بد ان يقال انه خارج عن الحقيقة فيكون حصة لا داخلا حتى يكون فردا لان بداهة الفرد لا يتصور الا ببداهة النفس المقيدة ومن المعلوم ان القيد اي النفس الناطقة نظري فكيف يكون وجودي على تقدير كونه فردا بديهيا على ان ارادة الحصة يكفي للمقصود فلا حاجة الى اعتبار امر زائد بكذا قيل والحق ان يقال لم يرد بالمقيد المعنى الاول لانه سيصرح بان الوجود وسائر الامور الانتزاعية ليس لها افراد سوى الحصص وبهذا ظهر بطلان الامر الاول والثالث واما بطلان الامر الثاني فلان الشيء المطلق بلا خطر مع حيثية الاطلاق وفي الحصة ملاحظة حيثية التقييد فكيف يجامع الشيء المطلق الحصة بخلاف مطلق الشيء فافهم فانه من خواص هذا التعليق قوله لا يقال النظرية والبداهة هذا ايراد على قول المصنف وهو وجودي متصور بالبداهة تقرير الايراد ان النظرية والبداهة مختصان بالعلم كما هو علم النفس من وجوده بالحضوري كما تقرر عندهم ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري فكيف يعقل انه بديهي ووجه اختصاص البداهة والنظرية بالعلم كما هو ان التقابل المصطلح بين البداهة والنظرية لا شك في تحققه لانهما لا يجتمعان في محل واحد والتقابل اقسام اربعة الايجاب والسلب والتضايف والعدم والملكة والتضاد والاول لا يعقد بينهما لان الايجاب والسلب اذا كان الموضوع موجودا فلا يخلو شيء عنهما كما صرح به شارح حكمة العين فيها وقيل ان البداهة والنظرية صفتان للعلم بالذات فيكونان مرتفعين عن المعلوم ولو قيل انهما صفتان للمعلوم بالذات فيرتفعان عن العلم على ان الموجودات الخارجية اي موجودا خارجية لا يتصف بالبداهة والنظرية وكذا الكيفية الوجب بل جلاله لم شيئا للايجاب والسلب منها والتضايف ايضا منتف بين البداهة والنظرية لان التضايف هو كون تعقل احدهما بالنسبة الى الآخر فالكائن بين المتضايفين يسمى التضايف حقيقيين كما بين الابوة والبنوة والكائن بين ما هو في حكم المشتقات كالاب والابن يسميان المشهورين ومن المعلوم انه ليس تعقل احدهما موقوفا على الآخر ولما بطل الاولان فتعين الاخيران العدم والملكة او التضاد فالاول منهما اذا فسر البداهة بعدم التوقف على النظر والنظرية بالتوقف على النظر فالنظرية ملكة والبداهة عدم والثاني منهما اذا فسر البداهة بما يحصل بغير النظر باحد الطرق المشهورة من الحس والتجربة وغير ذلك والنظرية بما يحصل بالنظر ومن شروط التضاد انه يصح تعاقب كل من المتضادين على موضوع واحد ومن شروط العدم والملكة امكان اتصاف المحل المتصف بالعدم بالملكة والحضور قديما كان او حادثا لا يتصف بالنظرية لان وجود المعلوم وحضوره بذاته عند المدرك يكون كافيا في الانكشاف في الحضور فلو كان الحاجة مع هذا الحضور الى النظر لزم عدم كفاية الحضور مع ان الحضور لا يكون الا علم جزئي اذ لا يتصور الحضور عند المدرك في الكليات والجزئيات لا يكون كاسبة ولا مكتسبة كما تقرر في موضعه ولان الحصول بالنظر يوجب التسلسل وهذا مناف للحضور واذا لم يتصف الحضور بالنظرية لا يمكن ان يكون متصفا بالبداهة ضرورة ان الاتصاف بالبداهة يستلزم امكان الاتصاف بالنظرية اما على تقدير كونهما ضدين فلان الاتصاف باحد الضدين مشروط بالاتصاف بالضد الآخر واما على تقدير كونهما عدما وملكة فلان المتصف بالعدم يجب ان يصلح للاتصاف بالملكة واذا لم يصلح

وقد مر بيان وجه ذلك في ص٤٥ في حاشيتي المعلمة بعلامة ط فارجع اليها ١٢ جنيد

ﻋﻪ وفيه انا نفسر البداهة بالحصول باحد الطرق المشهورة فيكون ملكة ونفسر النظرية بعدم الحصول بهذه الطرق فيكون عدما ولا يشترط في محل الملكة ان يكون صالحا للعدم والجواب ان هذا يرجع الى التضاد بالحقيقة ١٢ عبيد

وقد تقرر في موضعه ان الافراد

بالعلم الحصولي وعلم النفس بوجوده علم حضوري كما تقرر عندهم ان علمها بذاتها وصفاتها ليس كحصول الصورة لانا نقول الوجود امر انتزاعي ولا بد في الانتزاعي من ان يحصل صورة المنتزع في الذهن فعلم النفس بوجودها علم حصولي والمراد بالصفات في قولهم علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري الصفات العينية ثم لا يخفى ان معنى تصور كنه الشيء تمثله بنفسه في الذهن سواء كان على وجه التفصيل او على وجه الاجمال فجزء المتصور بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا مفصلا عن ان يكون بديهيا فالاولى ان يقول اذا كان المقيد بديهيا فالمطلق بديهي اما قيل انه لا معنى لتصور كنه الشيء من تصور اجزائه الاولية وتصور اجزائه بالنعت

لا اتصافه بالنظرية التي هي الملكة لم يصلح للاتصاف بالبداهة التي هي العدم وبالجملة اتصاف بالبداهة مستلزم لاتصافه بالنظرية واللازم باطل فالملزوم مثله اذا كان العلم بعلم النفس بوجوده حضوريا لا يتصف بالبداهة فكيف يصح قول المصنف وجود متصور بالبداهة وهذا ظاهر قوله بالعلم الحضوري بل حادث منه اذ العلم الحضوري بتقديم علم المعقول كما لا انها حاصلة بالفعل ازلا وابدا كما قد تقرر فلو كان علمها نظريا الترتب على النظر والنظر حركة فكرية لا بد لها من الزمان فيكون علم المعقول حادثا بالزمان لا قديما اذا لم يتصف بالنظرية لم يتصف بالبداهة لما عرفت سابقا قوله ليس كحصول الصورة بل حضوري فلا يتصف بالبداهة قوله لانا نقول جواب عن الايراد المذكور تقريره انا سلمنا ان الوجود من صفات النفس ولكنه لما كان انتزاعيا ولا بد في الانتزاعي ان يحصل صورة المنتزع في الذهن فعلم النفس بوجودها علم حصولي وعلم النفس بكل صفاتها ليس بحضوري بل المراد بالصفات في قولهم علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري هي الصفات العينية الانضمامية دون الانتزاعية وذلك ان التحقيق من حل الايراد بوجه آخر بان شرطية التوارد من جانب الوجودي في العدم والملكة ومن ثم لا يصح في التضاد على المحل بخصوصه ممنوع انما على الاطلاق اي على شخص او نوع او جنس او القريب او البعيد فمسلم ومن ههنا لان العلم الحضوري وان لم يصلح للنظرية بخصوصه ولكن جنسه هو مطلق العلم يصلح لها فعلى هذا الاتصاف لو كان العلم الحضوري بديهيا متصفا بالنظرية بواسطة جنسه هو مطلق العلم وفيه ان العلم ليس جنسا للعلم الحضوري والحصولي بل هو عرض عام اذ هو صادق على العلم الحضوري وهو حقائق مختلفة وعلى العلم الحصولي وهو ايضا كذلك لاتحاد العلم بالمعلوم وايضا المعتبر في صلوح النوع والجنس للملكة هو الصلوح في ضمن شخص كان متصفا بالعدم لا في ضمن شخص آخر وههنا ليس كذلك اذ مطلق العلم يتصف بالنظرية على تقدير كونه متحققا في الحصولي دون ان يكون متصفا بها حال كونه متحققا في ضمن الحضوري وفيه يمكن الجواب عن اصل الاشكال بوجه آخر وهو ان المراد بالنظري ما لا يمكن حصوله بدون النظر وبالبديهي ما يمكن حصوله بالنظر فعلى هذا العدمي هو النظري والوجودي هو البديهي فيمكن ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ويتصف العلم الحضوري بالبديهي ولا يلزم من اتصافه بالبديهي اتصافه بالنظري اذ البديهي ليس بعدمي على هذا التقدير حتى يعتبر صلوح الوجودي في المحل المتصف به وفيه ان النظري على هذا التقدير ما لا يمكن ان يحصل بالنظر مما من شانه ان يحصل فيلزم الامكان عدم الامكان في تعريف النظري وهو ممتنع وايضا اذا عرف النظري بما لا يمكن حصوله بالنظر يكون وجوديا اذ الامكان عبارة عن سلب الضرورة فسلب سلبه يرجع الى الوجود والبديهي يصير عدميا لان المعتبر فيه الامكان فقط وهو سلبي قال قوله ثم لا يخفى ان معنى تصور كنه الشيء تمثله الخ هذا اعتراض آخر على الدليل المذكور في المتن على بداهة الوجود وتقريره ان تمام الدليل يتوقف على كون جزء المتصور بالبداهة بديهيا ايضا وهذا ليس بثابت لان معنى تصور كنه الشيء تمثله بنفسه في الذهن سواء كان على وجه الاجمال كما اذا علمنا الانسان نفسه من غير حصول الحيوان الناطق مرآة له او على وجه التفصيل كما اذا علمنا الحيوان الناطق نفسه من غير جعله مرآة للانسان فجزء المتصور بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا مفصلا عن ان يكون بديهيا لانا اذا علمنا الانسان بكنهه على وجه الاجمال لا يلزم منه تصور الحيوان الناطق مفصلا عن ان يكون بديهيا قوله فالاولى الخ يقول فالصواب لان المطلق ليس جزء المقيد فحينئذ يستقيم قول المصنف جزء المتصور بالبداهة بديهي لكنه لا بد ان يعلم ان الجزئية انما هي بحسب والعلي ظاهر لان للعنوان المطلق ليس بالتقييد الا انه يمكن المقيد حصة لعلها قد سبق قوله اذا كان الخ اي فاذا كان المقيد وهو قولنا وجودي بديهيا فالمطلق وهو الوجود ايضا كان بديهيا لان المطلق جزء خارجي اي ملحوظ قصدا والقيد للمقيد فتصور المطلق ضروري عند تصور المقيد فاذا اخذ العلم بالوجود مقيدا ضروريا لا يمكن ان يقال ان تصوره لا يستلزم تصور الوجود فافهم قوله لما قيل هذا رد على الجواب كذا اجاب بعضهم عن الايراد المذكور بقوله ولا يخفى حاصل الجواب انه

الهدف الاول من الموقف الثاني في الوجود والعدم

بالمعاني المذكورة سابقاً في الحواشي ١٢ع

اي اذا تنزلنا عن كون وجودي متصوراً بالبداهة وقلنا ان تصوره كسبي فلا بد من الانتهاء الى دليل بين من موصل ملزم

البلغت بعافظ الاثري ان الوجه في تصور الشيء بالوجه معلوم بالذات ومقصود بالعرض فتصور الوجه في هذا التصور كتصور الوجه بالكنه وبالوجه الا لكان التصور بعرض مقصوداً بالذات والمعلوم بالذات معلوماً بالعرض في قصد ٍ تصور واحد وبه يعرف الفرق بين علم الشيء بالكنه والعلم بكنه الشيء وبه يظهر ان لا علم في الحقيقة الا العلم بكنه الشيء هذا ولعله يحتاج الى لطف القريحة **قوله** فلا بد من الانتهاء حمل الدليل على الموصل المطلق المتحقق في ضمن الموصل التصوري بعيد ولا ينطبق عليه

لا بد في تصور كنه الشيء من تصور اجزائه الاولية كما اذا تصورت الانسان بكنهه فلا بد عليك ان تتصور الحيوان الناطق الذي هو جزءان للانسان وتصور اجزائه بالغة ما بلغت فلا بد في تصور الانسان من تصور الحيوان الناطق وتصور اجزائهما وتصور اجزاء اجزائهما الى ان ينتهي الى البسائط فعلى هذا التقدير يستلزم تصور الكل التصور البديهي لتصور اجزائه بداهة فصح قول المص جزء التصور البداهة بديهي بلا تكلف واندفع الايراد وتقرير الرد ان هذا الجواب ساقط لانه لا يستلزم ان يكون المعنى في تصور الشيء بالوجه متصوراً بالوجه وبالكنه معاً ليس كذلك فانا اذا علمنا الانسان بواسطة الضاحك وجعلنا الضاحك مرآة فالانسان مقصود بالذات متصور بالعرض والضاحك متصور بالذات مقصود بالعرض وتصور الضاحك ليس ثانياً بالكنه او بالوجه بان يجعل شيء آخر مرآة لحصوله لانه يلزم ان يكون المقصود بالعرض وهو الضاحك مقصوداً بالذات اذ كنه الضاحك جعل مرآة لحصول المعلوم بالذات هو الضاحك معلوماً بالعرض لان المعلوم بالذات انما هو كنهه الذي جعل مرآة لحصوله في قصد واحد وهو تحصيل ماهية الانسان والمقصود منه هو تصور الانسان فعلم ان تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه تصور بكنه الوجه لان العلم يتعلق بنفس الوجه لا الشيء آخر يجعل مرآة له اذا كان كذلك فلا يستلزم تصور الكل تصور اجزاء فحصول الانسان نفسه بكنهه لا يستلزم تصور اجزائه فعاد الايراد واندفع الجواب فتامل **قوله** وبه يعرف الفرق اي بما ذكرنا من ان تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه انما هو تصور بكنه الوجه لا تصور الوجه بالكنه ظهر الفرق بين التصور بالكنه والتصور بكنه الشيء وحاصل الفرق ان في العلم بالكنه يجعل حد الشيء تفصيلاً ويجعل هذا المفصل مرآة لملاحظة امر اجمالي وهو المحدود فالمرآة والمرئي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار والمرئي غير حاصل انما الحاصل هو المرآة واما في العلم بكنه الشيء فالحاصل انما هو نفس المعلوم المقصود بالذات من دون ان يجعل مرآة لملاحظة امر آخر فان كان هو المعلوم مجملاً يتعلق العلم بالصورة الاجمالية نفسها وان كان مفصلاً يتعلق بالصورة التفصيلية بالذات فالعلم في العلم بكنه الشيء نفسه المنكشف فانما الحصول عند الذهن بنفسه وفي العلم بالكنه انما ينكشف تفصيل الذات لا نفس الذات الذي هو الاجمال انما ينكشف بمرآته الذات مثلاً عند ادراك الانسان بكنهه او الحيوان الناطق يتعلق العلم بهذه الصورة الاجمالية او التفصيلية نفسها وتنكشف بنفسها لكونها حاصلة في الذهن بنفسها بلا توسط امر آخر فالعلم والمعلوم في هذه الصورة متحدان بالذات وبالاعتبار كليهما واذا ادركنا الانسان بالكنه اي بواسطة الحيوان الناطق ان جعلناه مرآة لحصوله فيتعلق العلم بالذات في هذه الصورة بالصورة التفصيلية كحدية وبواسطة للصورة الاجمالية المحدودية فالمرآة والمرئي في هذه الصورة متحدان بالذات متغايران بالاعتبار بالاجمال والتفصيل والحاصل لنا انما هي الصورة التفصيلية لا الصورة الاجمالية للمحدود وانما ينكشف لنا بالذات ثم الفرق بين العلم بكنه الشيء والعلم بالكنه انما هو مبني على رأي المحشي لا على رأي الجمهور من حصول صورة المحدود في العلم بالكنه فان المنكشف حينئذ المحدود والصورة الاجمالية كما في العلم بكنه الشيء من غير فرق وانما الكنه سبب لحصول الكنه في الذهن فلا يبقى العلم الا حصول الصورة الاجمالية لذي الكنه الا انه باعداد الحد العلم بالكنه ولغير اعداده في العلم بكنهه وليس هذا فرقاً في نحو العلم والادراك ولذا لا يفرقون بين العلم بالكنه وبكنهه هذا تفصيل ما افاده بعض المحققين **قوله** ليظهر اي بهذا الفرق ليظهر ان لا علم في الحقيقة الا العلم بكنه الشيء لاتحاده مع المعلوم بالذات وبالاعتبار بخلاف العلم بالكنه والعلم بالوجه ووجه في الاول تغايراً اعتبارياً بينهما وفي الآخرين تغايراً ذاتياً كما عرفت فان قلت ان المحشي قد حكم في حواشيه على شرح التهذيب بالكلام في ان التصور بالكنه في الحقيقة ليس بينهما تغاير اصلاً لا بالذات ولا بالاعتبار بخلاف العلم بكنه الشيء فان فيه تغايراً اعتبارياً فكلامه ههنا مناف لما حققه في هذا المقام قلت المراد بالمغايرة ثمة مغايرة المرآة مع المرئي ولا شك ان العينية فيه تتحاد المرآة لماهية المرئي وفي العلم بكنهه المراد بالمغايرة تغايرها مع ماهية المرئي والعينية اتحاد العلم مع العلم فتدبر **قوله** حمل الدليل الخ اعلم ان المص لما كان بصدد اثبات بداهة وجودي وهو تصور فكان لا بد ان يقول في التنزل الاول فلا بد من الانتهاء

١٢ محمد عبيد الله غفر له — كما في القضية المحصورة الكلية والجزئية كما عرفت في كتب المنطق ١٢ع

قوله يقال للاول العلم بكنه الشيء التفصيلي كالحيوان الناطق الذي يجعل مرآة للانسان ويقال للثاني العلم بكنه الشيء الاجمالي كالانسان الحاصل في ذهن كل خاصي وعامي بالتفصيل في كل اذان ١٢ عبيد الله

عـه ای کان من القضية التي حکم فيها بوجوده و نفسه لکونه محمولا فيها ای من الوجود المقيد لان المطلق جزء المقيد ١٢ عـه اذا کان العلم بالکل علما تفصيليا بکنهه ولا اقلا ١٢

وجوده ای وجود دال ای من وجود ذلك الدليل والدليل جزء المدلول الذي هو تصور وجوده ويکون وجوده ای وجود ذلك الدليل ضروريا دفعا للتسلسل او الدور اللازم من کون العلم بوجود کل دليل مستفادا من دليل آخر وبه يتم الدليل على بداهة تصور الوجود فانا اذا کان وجود ذلك الدليل متصورا بالبداهة کان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهيا ايضا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مکتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالکل و السابق على غير المکتسب اولى بان لا يکون مکتسبا فان قيل علم الانسان بوجوده مکتسب قلنا سنبطله في باب النفس ونقل التسليم لا يقدح في المقصود لانا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمکننا ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود کل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يکون العلم بوجوده بديهيا فکذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل کلامه

ما ذکره المص في الجواب الا بالتکلف والبعد منه حمل قوله ولا دليل من سالبتين على ... اما حمل التصور على التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق وحمل وجوده انا موجود

الى معرف کل قوله الى دليل في المتنزل الثاني ولا معرف عن مفهومين سلبيين فلا بد من مفهوم وجودي بل قوله ولا دليل عن سالبتين فلا بد من مقدمة موجبة وذلك لان الدليل انما يستعمل الى التصديق دون التصور الساذج والموجبة والسالبة انما يطلقان على القضية دون التصور والمقدمة يطلق على ما جعلت جزء قياس او حجة فحمله الشارح العلام دفع الاول ان حمل الدليل على الطريق الموصل فيشتمل ... شامل للتصور فاراد من الدليل ... الطريق الموصل الذي هو العام دفع الثاني بقوله فلعله اراد وحاصله انه ليس غرض المص من قوله ولا دليل من سالبتين المعنى المتعارف بل غرضه التنظير يعني انه کما لا دليل من سالبتين کذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين فلا بد من مفهوم وجودي في المعرف کما لا بد للدليل من مقدمة موجبة يحکم فيها بوجود المحمول للموضوع وذيل المحشي في الشرح الايراد الاول بقوله حمل الدليل والثاني بقوله والبعد منه حمل قوله ولا دليل من سالبتين حاصل الزييف للدفع الاول ان حمل الدليل على الموصل المطلق في ضمن الموصل التصوري بعيد فان ذکر الخاص وارادة العام منه مجاز وان کان شائعا لکن حمله على العام المتحقق في ضمن خاص آخر غير شائع فحمله عليه بعيد ولا ينطبق عليه على هذا الحمل ما ذکره المص في الجواب لان المذکور في جواب المص انه هو الدليل ... ينبغي ان يقول هناك لفظ المعرف ليطابق الجواب السؤال الا بالتکلف ای ولا ينطبق الجواب على هذا الحمل ايضا مع السؤال الا بالتکلف وهو ذکره الشارح بقوله وحاصل

کما توصل بصدق مقدمتي الدليل الى العلم بوجود المدلول کذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف الى العلم بوجوده الى المعرف فلا يتم الاستدلال ووجه کونه تکلفا يقتضي ان لا يکون الجواب مذکورا اصلا بل المذکور شيء آخر يشبهه ... الجواب بتکلف في الشبه ولا يخفى عدم وقوع مثل هذه العبارة في الکلام سيما کلام العقول وحاصل الترتيب للدفع من الايراد الثاني ما ذکره بقوله والبعد منه حمل قوله ولا دليل من سالبتين على ما قال ای ان الحمل بعيد من الاول لان في الاول بعدا واحدا وهو حمل الدليل على الطريق الموصل وههنا بعدان قيل ان المراد من الدليل هو الطريق الموصل الثاني ان يقال المراد من سالبتين مفهومين سلبيين فذلك کما ترى مع ذلك بقوله فلا بد من مقدمة موجبة والاحسن ان يقال في وجه الابعدية ان البعد في الاول انما هو من جهة اطلاق الاخص على الاعم وان تحقق العام في ضمن خاص آخر ... الاخص ... وان کان غير شائع لکن ليس فيه کثير التکلف بخلاف حمل الکلام على التنظير بحيث لا يذکر المقصود والمطلق الذي شامل له ولغيره بل يذکر التنظير فقط ولا يکتفي به فهذا الحمل يکون ابعد کثيرا فيکون ابعد من الاول قوله واما حمل التصور ... على ما تکلف به بعضهم عن جانب المص لدفع الايرادين وحاصل الدفع ان المراد بقوله بداهة وجوده التصور بالبداهة التصور المطلق المرادف للعلم الشامل للتصور الساذج والتصديق المتحقق في ضمن خاص هو التصديق ... بوجوده انا موجود فحينئذ اندفع الايرادان معا هو رده ای بالالفاظ التي ذکره في الشرح بقوله وحمل لان هذا الدفع بعيد لانه حينئذ لا يستقيم المقابلة بين الدليل وبين الدليل الثاني الذي ذکره بقوله الشيء اما موجود او معدوم لان المحمول في کلا الصورتين هو الوجود المطلق فلا استدلال ههنا على بداهة الوجود المقيد على بداهة الوجود المطلق بل الاستدلال على بداهة التصديق ببداهة مجهوله وهو منشأ الدليل الثاني بخلاف ما اذا کان بوجوده تصورا ساذجا فانه يحصل الفرق بين الدليلين لان هذا استدلال ببداهة المقيد على بداهة المطلق و

اقول جوابه للاشکال في حاشية المولوي عبد الحکيم رح المعلمة بعلامة عـه فافهم ١٢ محمد عبيد الله غفرله

المرصد الاول من الموقف الثاني في الوجود والعدم

ردّی حاشیہ الفاضل مرزا جان رحمہ اللہ

هذا اعلان علم كل انسان بانه موجود ضروري فلا اشكال في ذكر الدليل ان حمل على ان كل انسان يتصور وجوده بل هذه فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اشرنا اليه تولن المصنف مع تصريحه بان وجودي متصور بالبداهة بديهي قال ههنا ونقول بعد التنزل الى كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل لا دليل عن سالبتين فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل اخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا وانه يستلزم تصور الوجود المطلق

يابى عنه قوله في جواب الا انسلم آه وتطبيقه عليه تكلف فالاولى في توجيه الكلام ان يجعل التنزل تنزلا الى التزام كسبية تصور وجود المستلزم لكسبية التصديق بانا موجود على زعم المستدل فكانه قال اذا تنزلنا عن كون وجودي بديهيا وقلنا بكسبيته وكسبية التصديق بانا موجود فلا بد من الانتهاء الى دليل يلزم منه بوجوده ثبوت وجودي **قوله** فلا اشكال الخ لكن في قوله والوجود جزء من وجودي اشكال لان المحمول في انا موجود هو الوجود المطلق

قوله بل لا بد من الخ فيه نظر لان الكلام في وجود الشيء في نفسه دون وجود الشيء لغيره وهما متغايران بحسب الحقيقة لان الاول مستقل بالمفهومية والثاني غير مستقل بالمفهومية والاول متعلق التصور والثاني متعلق التصديق

ذلك مستدلا على بداهة التصديق على بداهة محموله وبينهما بون ظاهر **قوله** يابى عنه قوله اي قول المصنف في جواب الا انسلم ان وجودي حقيقة يمكن تصورها بالبداهة لان بناء عدم تسليم شيء لم يدعه المستدل فان المستدل لم يقل ان وجودي متصور بالبداهة كيف يقال بعدم تسليمه وتطبيقه بكونه مطلقا اي على هذا التاويل تكلف وهو ان يقال لما قال المستدل ان وجودي بمعنى انا موجود مصدق بالبداهة وجزء المصدق بالبداهة بديهي فذلك مستلزم لبداهة تصور وجودي فكانه ادعى عليه المجيب بقوله لا انسلم فهو عدم تسليم لما يفهم من فحوى كلام المستدل لكن لا يخفى ما فيه من التكلف **قوله** فالاولى في توجيه الكلام اي اذا كان التاويل الذي ذكرناه والتاويل الذي ذكره البعض تكلفا فالاولى في توجيه الكلام الخ وانما قال فالاولى ولم يقل فالصواب لان التاويلين المذكورين بسبب اشتمالهما على التكلف كانا غير اوليين لا خطائين حتى يقول فالصواب **قوله** ان يجعل التنزل حاصل التوجيه ان يقدر كلام المصنف قوله على التنزل اي اذا تنزلنا عن كون وجودي بديهيا وقلنا بكسبيته كسبية التصديق بانا موجود فلا بد من الانتهاء الى دليل يلزم من وجوده ثبوت وجودي وحينئذ لا اشكال اصلا في ذكر لفظ الدليل ولا السالبتين المقدمة فافهم **قوله** المستلزم صفة لقوله التزام كسبية تصور وجودي اي التزام ان تصور وجودي كسبي يستلزم كسبية التصديق بانا موجود **قوله** على زعم المستدل هو الامام الهمام فخر الدين الرازي لان عنده التصديق هو التصورات الاربعة فمتى كانت التصورات نظرية كان التصديق نظريا بخلاف مذهب الحكماء فان التصديق عندهم عبارة عن الحكم او هو الحكم والحكم اما بان عنده نظرية الطرفين لا يستلزم نظرية الحكم عندهم كما ان قولنا الشيء اما الفعل او غير الفعل وقولنا الشيء اما واجب لذاته او غير واجب لذاته تصديق بديهي مع نظرية طرفيه فلذا قوله الكسبية كسبية التصديق المناسب ان يقول قلنا بكسبيته وذلك يستلزم الكسبية التصديق بانا موجود فلا بد الخ **قوله** يلزم من وجوده اي وجود ذلك الدليل فقوله يلزم صفة لقوله دليل وقوله ثبوت وجودي فاعل ليلزم **قوله** لكن قوله والوجود جزء من وجوده الخ اي لكن المراد بقوله وجود التصديق بانا موجود فلا اشكال في ذكر لفظ الدليل لكن في قوله والوجود جزء من وجوده اشكال لان المحمول في انا موجود هو الوجود المطلق والوجود ليس جزءا منه فلا يخفى عليك ان التصديق عند الامام عبارة عن التصورات الاربعة فيصح ان يقال الوجود جزء من وجوده لان الوجود المطلق جزء من وجوده اي من القضية التي عبر عنها بوجوده لكونه محمولا فيها فافهم **قوله** فيه نظر حاصل النظر ان البحث في الامور العامة عن وجود الشيء في نفسه والمستفاد من كلامه انه لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا وهو وجود الشيء لشيء والكلام فيه **قوله** الاول اي وجود الشيء في نفسه متعلق التصور على صيغة المفعول من باب التفعيل يعني يتعلق التصور فقط دون التصديق **قوله** الثاني اي وجود الشيء لغيره متعلق التصديق اي ان التصديق يتعلق به ايضا كما ان التصور يتعلق به لان التصور يتعلق بكل شيء كما علم

فلا وجه للتامل لان الجزء الحقيقي الذي لا يجري فيه انما هو الجزئي المتشخص بالتشخصات الخارجية كما صرح به وهو ليس كذلك ١٢



بطريق البدل حتى لا يتجه الاشكال بان الكلام في الكتاب لتصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون في الكتاب لتصديق فلعل المراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين

وجوابه ان وجود الشئ للشئ يطلق على معنيين الاول وجود الشئ لغيره بان يكون في نفسه يكون محمولاً عليه مستقلاً بالمفهومية كوجود الاعراض من هذا القبيل والثاني وجود الشئ لغيره بان يكون رابطاً بين الموضوع والمحمول وهو غير مستقل بالمفهومية والمراد ههنا المعنى الاول كما يدل عليه ما ذكره في الجواب **قوله** فلا اراد الخ هذا التوجيه مع بعده لا يلائم ما ذكره المصنف في الجواب يقرب من التنزل الاول

ما عرفت في كتب الميزان قوله وجوابه [illegible]

[illegible]



لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي ما ضرورة ومنته اليه فيكون العلم بوجود ما ضروريا فكذا العلم بوجود المطلق في ضمنه وجوابه اي جواب الوجه الاول انا لا نسلم ان لا وجودي حقيقة يكنهها متصورة بالبديهة

نعم انا موجود تصديق بديهي حاصل لمن لا يتصور منه كسب دانه لا يستلزم تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما كما ان معرفه ما

المشار اليه بانا حقيقة بكنهها غير بديهية اذا كان وجودي متصورا بوجهها بداهة كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجها ولا نزاع فيه انما الكلام في ان تصوره بكنهه بديهي ام لا اذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا وذاتيا لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة او كسبا واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بداهة تصوره عارضها اصلا فان قلت المحمول في قولك انا موجود هو ذلك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه فاذا كان جوديا فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا قلت يكفيه تصور ذلك العارض بوجهها وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما قوله في التنزل الاول

لا بد من الانتهاء الى دليل وجوده ضروري قلنا ممنوع لا بد من دليل هو ضروري اي معلوم بالضرورة واما وجوده فلا اذ قد يكون الدليل وجوديا فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر فانا نستدل بالصدق المقدمتين في نفس الامر على صدق المدلول فيها لا بوجودهما في الخارج على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين والحاصل انا كما نتوصل بتصور اجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها الى المعرف فلا يتم نتوصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك استدلالك وانقيل المعرف او الدليل سواء كان وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم ويوجد في الذهن ويكون بديهيا او منتهيا اليه فعالله وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده قوله في التنزل ثانيا الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع بل الموجبة ما حكم فيها بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول فلا يوجد ان نحو قولك شريك

علم النفس بذاتها علم حضوري فكنهها حاضر عندها على وجه الاجمال بدون الاكتساب والتفصيل في العلم بالكنه غير لازم كما عرفت قوله واذا كان الجزء بل تصور الكل بوجه لا يستلزم تصور الجزء بوجه فبداهة تصور وجود بوجه لا يستلزم بداهة تصور الوجود المطلق بوجه وفيه ان الامر في المقيد والمطلق ليس كذلك قوله وليس يلزم الخ انت تعلم ان الكلام

النفس بذاتها علم حضوري فكنهها حاضر عندها على وجه الاجمال بدون الاكتساب فالحضوري لا يتصف بالنظرية والبداهة فالجواب ان المعلوم بعلم النفس بكنهها كسبي حتى يورد عليه ذلك بل نفي بداهته ولا حرج فيه ساقط وجه السقوط ان المقصود ههنا ليس نفي البداهة فقط بل تجويز كسبيته وذاك ان النفس معقود فالاولى ان يجاب عن اصل الايراد بان المقصود بالتشبيه ان التصديق بانا موجود كما لا يستلزم تصور وجودنا بالكنه بداهة كذلك لا يستلزم تصور طرفيه بالبداهة لان ذات المشار اليها حقيقة بكنهها غير بديهية وكان التصديق بديهيا متصورا بالكنه لازم بداهة كنه النفس واللازم باطل فكذا الملزوم فقوله والمشار اليه دليل لمنع كون التصديق متصورا بالكنه وتائيد له فافهم قوله والتفصيل هذا جواب عما يورد بعضهم من انه لو كان كنه النفس حاضرا عنده ومعلوما لم يقع الاختلاف في بساطتها وتركيبها فاجاب بان التفصيل في العلم بالكنه غير لازم فانه يجوز ان يكفي الكنه الاجمالي فلا يتميز اجزاءه فيجوز عند العقل ان يكون الكنه بسيطا او مركبا لكن لم يعلم اجزاءه تفصيلا فيختلف في بساطته والتركيب قوله كما عرفت سابقا في شرح قول المصنف وهو تصور بالبداهة فتذكر قوله بل تصور الكل هذا اضراب عن كلام الشارح بان اللازم من بداهة تصور وجودي بداهة الوجود المطلق بوجه بتقرير ان تصور الكل بوجه لا يستلزم تصور الجزء بوجه لانه لا يلزم ان يكون ما هو وجه للكل وجها للجزء وعلى تقدير كونه وجها للجزء لا يلزم ان يلتفت الى الجزء فضلا عن بداهته ونظيره ان الانسان اذا تصور بالضاحك لا يلزم ان يكون الحيوان متصورا بذلك الوجه ايضا قوله وفيه هذا اشارة الى الجواب عن الايراد المذكور تفصيله ان الوجود ههنا مطلق ووجودي مقيد وتصور المقيد بداهة يستلزم تصور المطلق كذلك لان المطلق جزء خارج عنه بالذات في المقيد بخلاف الجزء في الكل فانه ليس جزءا خارجيا بل الكل مجمل يفصله العقل الى الاجزاء فلا يلزم من تصور الكل بداهة تصور الجزء كذلك ايضا المقيد فيما نحن فيه هو المطلق ولا فرق بينهما الا بالاضافة فبداهة تصور المقيد تستلزم بداهة تصور المطلق جزما قوله انت تعلم الخ علم انه لما انفهم من ظاهر كلام الشارح العلام وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءا

من حقيقته هذا ما عندي في حل هذا السؤال والجواب والناظرون بعضهم لم يتعرضوا وبعضهم قالوا ما لا يرضى به ما الاذن الكريمة ١٢ حك عفي عنه



في الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي فهو كسائر المعاني المصدرية لا تحصص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها كيف
لو كانت مفهوماتها عارضة لحقائقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري

من حقيقة وجود ان الوجود المصدري الانتزاعي حقيقة اخرى سوى مفهومه وتعرض ذلك المفهوم لذلك الحقيقة ــ اورد عليه المحشي بقوله انت تعلم الخ وليس مطلوب الشارح قدس سره
ذلك بل غرضه ان الوجود قد يطلق على الوجود المصدري الانتزاعي وقد يطلق على منشأ انتزاعه فهو الوجود بمعنى الموجودية وهو حقيقة الوجود المصدري يعني
انه منشأ انتزاعه فلا يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجود ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجود لجواز ان يكون في ان المفهوم جا... حقيقتها وكما
اعترف في مواضع من كتبه حيث صرح ان الوجود له حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وهو منشأ الآثار حقيقة ومبدأ انتزاع الوجود المصدري ۱۲
ان الدليل الذي اقامه المحشي على نفي حقائق الوجودات في مفهوماتها لا يتم كما ستشير اليه **قوله في الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي** اي الذي يعبر عنه بالفارسية بهستي **قوله**
فهو اي الوجود بالمعنى الانتزاعي كسائر المعاني المصدرية الانتزاعية كالحصول والضرب لا تحصص الا بالاضافات كوجود زيد وضرب زيد وحصول الصورة العلمية والتقييدات اي
التوصيفات كالوجود الخارجي والضرب الشديد والوجود الذهني لما كان الوجود من المعاني المصدرية الانتزاعية وحقائق الامور الانتزاعية ليست الا الحصص في الذهن عند الانتزاع
فحقيقة الوجود المصدري ليست الا مفهوم المصدري لا غير فيبطل احتمال الشارح المرتضى ان للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم وذلك المفهوم عارض لحقيقته وحقائق
افراده اي الوجود ليست الا مفهوماتها اي مفهومات تلك الافراد كيف لو كانت مفهوماتها اي مفهومات الافراد عارضة لحقائقها اي لحقائق الافراد لكانت تلك المفهومات محمولة
عليها اي على تلك الحقائق اما بالاشتقاق وهو ان يكون بتوسط ذو ونحو ذلك او بالمواطاة وهو حمل الشيء هو هو كحمل الانسان على الحيوان في قولنا بعض الحيوان
انسان وليس بينهما شق آخر وهو ان لا يكون تلك المفهومات محمولة على الحقائق اصلا لان العارض لا بد من حمله على المعروض والا لم يكن العارض عارضا بل مباينا
لا علاقة بينهما فالاول اي حمل مفهومات افراد الوجود على حقائقها بالاشتقاق يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا واللازم باطل فكذا الملزوم واما تقرير الاستلزام فسيجيئ
والثاني اي حمل المفهومات على الحقائق بالمواطاة يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه لان مفهومات الافراد عارضة للحقائق وليست الا معاني مصدرية
واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله واذا بطل التالي بكلا الشقين فالمقدم يعني كون مفهومات افراد الوجود مغايرة لحقائقها محمولة عليها باطل فثبت المدعا
تشريح كلام المحشي ولا بد ههنا من بيان الاستلزام في الشق الاشتقاقي والمواطاتي التقرير الاستلزام في الشق الاشتقاقي فما ذكره احسن المحققين من مفهوم الوجود المصدري
اذا كان عارضا لحقيقة فمفهوم الوجود المصدري الخارجي يكون عارضا لحقيقته ايضا فتلك الحقيقة يستلزم ان تكون موجودة في الخارج لان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء
يستلزم صدق المشتق عليه فاذا عرض مفهوم الوجود الخارجي لتلك الحقيقة يصدق عليها انها موجودة في الخارج مع ان الوجود المصدري مطلقا سواء كان خارجيا
او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا يتعقل ان تكون موجودة في الخارج اعترض عليه المحقق الميرزا جان ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية مسلم لكن كون
تلك الحقائق المعروضة لمفهومات الوجود ايضا منها في حيز المنع فلا مانع من ان يكون مفهوم الوجود المصدري من المعقولات الثانية وتلك الحقيقة التي هي معروض الوجود
موجودة في الخارج لا يقال لو كان الامر كذلك لكان الوجود المصدري وليس من شانه الوجود في الخارج اصلا لانا نقول لو كان المراد انه ليس من شان المفهوم ان يكون موجودا في الخارج بنفسه فمسلم لكن لم
يلزم وجوده في الخارج بل اللازم وجود حقيقته وان كان المراد انه ليس من شانه الوجود في الخارج اصلا لا بمفهومه ولا بحقيقته فذلك ليس حقيقة اخرى سوى مفهومه لا يسلم ذلك
اول المسألة وقد ذكرت في الشق الاشتقاقي تقريرات اخر مذكورة في حواشي المحقق البهاري على الحاشية الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية فارجع اليها واما الشق
المواطاتي فاستحالته ولزومها بين لا يحتاج الى البيان ولا يخفى عليك ان عدم حمل المعاني المصدرية على معروضاتها بالمواطاة ايضا ليس ظاهر البطلان لان
كثيرا من المحققين صرحوا بان الوجود الحقيقي معروض الوجود المصدري ومحمول عليه بالمواطاة فكيف يدعى بداهة عدم صدق العارض على معروضه بالمواطاة مطلقا
وقد يستدل على حصصية افراد المعاني المصدرية بانه لو كان للمعاني المصدرية افراد اخر سوى الحصص لكان منشأ المعاني المصدرية محمولة على تلك الافراد بالمواطاة اذ المعتبر في الفرد

بدر في تصوير الملا احسن رح فتدبر ليظهر حسن ذلك ۱۲ محمد عبيد صمد الايوبي النقشبندي السليمانيني القندهاري

فانه لا وجود لشيء كذلك البارى والممتنع ١٢ ع — الظان هو المحقق الطوسي واتباعه كذا قيل ١٢ عبد الحمید

البارى ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع هو المعتبر لا

اعم من وجوده له لوجه الثاني من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود وهو ان يقال قولنا الشيء اما موجود او معدوم تصديق بديهي

وانه يتوقف على تصور الوجود والمعدوم فيكون تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم بديهيا وكذا تصور هذا التصديق يتوقف على التصور

على معروضه وتأمل ان الوجود مقول بالتشكيك على تقدير ان يكون افراده حصصا ويكون الوجود المطلق نوعا لها كما هو شان الكلى بالنسبة الى الحصص يلزم ان يكون مقولا

بالتشكيك فان التشكيك لا يجرى في الذاتيات فليس بشيء لان القول بالتشكيك كما صرح به كثير من المحققين الموهم بالنسبة الى افراده لا الوجود بالنسبة الى حصصه فافهم

قوله الشيء اما موجود الخ فان قلت قد اثبت قوم من اهل النظر واسطة بين الموجود والمعدوم وسموها حالا فلا يكون هذا التصديق بديهيا قلت هم خصصوا

من الموجود والمعدوم باسم الحال انها ما عدم صفة لما تحقق متبعية الغير فان التحقق التبعي تحققا حقيقة فهى موجودة ولا المعدوم فالتعليل ان الدليل يدل على بداهة

جميع التصورات فان التصديق بالتنافى بين كل شيء ونقيضه ضرورى قلنا نحن نستدل على بداهة الوجود وبداهة هذا التصديق بجميع اجزائه ولا نسلم ان

التصديقات الاخر بديهية كذلك مع ان هذا الدليل منسوب الى الامام وهو قائل ببداهة جميع التصورات قوله فلذا يتوقف الخ التغاير كون كل من الشيئين غير الآخر ونقيضا

الحمل المواطاتى فلا يقال للجسم انه فرد للسواد والبياض من غير ما سوى المعاني المصدرية وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل صرح عليه ما ذكرنا في الاشتقاق

بعينه وبهذا عرفت انه ليس لتقرير المحشى في هذا المقام محمل صحيح يخلو عن التكلفات فافهم قوله فاطن هذا ايراد على كون افراد الوجود حصصه وتقرير الايراد وجوابه

واضح قوله فافهم لعله اشارة الى الرد على الاشتقاقي والمواطاتى او اشارة الى جواب آخر عن الايراد وهو ان الوجود مقول بالتشكيك لكن ليس بالنسبة الى حصصه

وهي الوجودات الخاصة بل بالنسبة الى الموجودات كما ان السواد مقول بالتشكيك لا بالنسبة الى سوادات مخصوصة بل بالنسبة الى الجسم قوله فان قلت حاصل الايراد

ان المتبادر من الانفصال الحقيقي وذلك مفقود في قولنا الشيء اما موجود او معدوم فانه ليس مانع عن الخلو لجواز ان يكون الشيء لا احد الشيئين فلا يكون

موجودا ولا معدوما واذا توقف صدق هذه القضية على البطلان الحال فيلزم ان لا يكون بديهيا وان اخذت المنفصلة مانعة الجمع ايراد اصلا الا انه بعيد قوله قلت

هذا جواب عن الايراد المذكور حاصله ادخال الحال في الموجود او المعدوم بان التحقق في قولهم في تعريف الحال ان التحقق متبعية الغير ان كان تحققا حقيقة فهو داخل في الموجود

والا المعدوم فحينئذ صح الانفصال الحقيقي وفيه ان الذي يقول بالحال يثبت واسطة بين الموجود والمعدوم فالقول ان تحقق الحال تحقق حقيقة كتحقق الموجود او

ليس بتحقق اصلا كما في المعدوم فلا يدخل الحال عنده في شيء من الموجود والمعدوم فافهم قوله فان قيل نقض على الدليل المذكور ومدار هذا الايراد توهم ان مبنى الدليل على

ان الحكم بالتنافى بين الشيء ونقيضه ضرورى فيلزم بداهة ما يتوقف عليه اذا كان التصديق بالتنافى بين كل شيء ونقيضه ضروريا يلزم بداهة غير البديهي لان التصديق

بالتنافى في قولنا الشيء اما ممكن او غير ممكن واجب لذات او غير واجب لذات بديهي فيلزم ان يكون تصور الممكن والواجب ايضا بديهيا وذلك باطل قوله قلنا الخ جواب

عن النقض حاصله انا لا نستدل ببداهة التنافى في هذا التصديق على بداهة اطرافه حتى يرد علينا ما اورد بل نحن نستدل بان هذا التصديق بجميع اجزائه بديهي يحصل للبله

والصبيان من جملة اجزائه الموجود فيكون بديهيا والتصديق بالتنافى بين النقيضين في التصديقات الاخر وان كان بديهيا لكن لا نسلم ان جميع اجزاء تلك التصديقات

بديهية حتى يستدل على بداهة اطرافه قوله بديهية كذلك اي بجميع اجزائه قوله مع ان الخ هذا جواب ثان عن النقض بتسليم الايراد حاصله ان هذا الدليل منسوب الى الامام الهمام

فخر الدين الرازى وهو قائل ببداهة جميع التصورات فلا حرج لو كانت اطراف التصديقات الاخر ايضا بديهية قوله التغاير هذا ايراد على قول الشارح العلام ان هذا التصديق

اى التصديق بان الشيء اما موجود او معدوم يتوقف على تصور التغاير بناء على ان تصور الاثنينية يتوقف على معرفة التغاير وذلك التصور مستلزم تصور التغاير فيكون

تصور التغاير والاثنينية ايضا بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي لا يكون الا بديهيا وحاصل الايراد ان التغاير عبارة عن كون كل من الشيئين غير الآخر ونقيضا بعينه فيصدق التنافى

فيكون كل واحد من الشيئين بالنسبة الى الآخر والاثنينية عبارة عن كون الطبيعة واحدة في الطبيعة واحدة واحدة كالوحدة والوحدة اي الوحدة الكثيرة ايضا

قوله فالتغاير آه اقول اورد الفاضل الخيرآبادي في هذا المقام كلاما تفيشا رد به اعتراض السيد المحشي رح على السيد الشارح رح وهو قوله اعلم ان الظاهر ان الاستدلال بهذا التصديق مبني على انه يحصل لكل من لا يقدر على الكسب ظاهر ان من لا يقدر على الكسب يفهم ما يفهم العرف ولا يخفى ان التغاير والاثنينية واحد بحسب متفاهم العرف او احدهما مستلزم للآخر وبالجملة كلام الشارح العلامة رح مبني على ما هو المتبادر عند اهل العرف من كون الاثنينية عين التغاير او بينهما لزوم وما ذكره السيد المحشي رح تدقيق فلسفي فان القول بكون معروض العدد والكثرة هي الطبيعة المشتركة دون الافراد ومعروض التغاير هي الافراد في الطبيعة لا يفهمها الكافة فتدبر ١٢ محمد عبيد الله رح

لعله يعني ان المعروض بالذات للكثرة والاثنينية هو الطبيعة المشتركة لا الافراد واستدل عليه الصدر الشيرازي رح في شرح الهداية ١٢ ع

تغايرهما الذي هو الاثنينية او مستلزم لتصورها المسبوق بتصور الوحدة فيكون تصورات هذه الامور ايضا بديهية فان قلت ان زعمت ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك المجموع بديهي موقوف على الحكم بان الوجود بديهي فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى او زعمت ان الحكم في هذا التصديق بديهي بعد تصور الطرفين بالوجه

العينية والاثنينية كون الطبيعة ذا وحدتين لقابليهما كون الطبيعة ذا وحدة او وحدات فالتغاير ليس نفس الاثنينية بل تصوره ليس مستلزما لتصورها فهذا التصديق لا يتوقف على تصورات هذه الامور ولا يستلزمها نعم يتوقف على تصور مفهوم الشيء الذي يرد دبين الوجود والعدم والتنافي الذي هو متعلق ذلك التصديق فيكون تصورهما بديهيا **قوله** اي هذا التصديق اراد التصديق المصدق به او التصديق على المذهب المنسوب الى الامام والاول بديهي بالعرض والثاني بديهي بالذات والتغاير بينهما اعتباري فان المعنى الحاصل في الذهن من حيث هو مع قطع النظر عن الغير معلوم وقضية ومن حيث انه صورة حاصلة في الذهن علم وتصديق

الطبيعة المشتركة فيكون بين التغاير والاثنينية فرق بحسب المصداق والمقابل كليهما اما بحسب المصداق فلان اطلاق المغاير يكون على كل من المنتسبين الى الآخر كما يقال الانسان مغاير للفرس والفرس مغاير للانسان بخلاف الاثنين حيث يطلق على المجموع الوحدتين لا على كل واحد منهما واما بحسب التقابل فلان مقابل الاثنينية الوحدة ومقابل التغاير العينية والاتحاد واذا كان كذلك فالتغاير ليس نفس الاثنينية حتى يكون تصورهما واحدا ولا مستلزما لها بحسب التعقل حتى يكون تصور التغاير مستلزما لتصور الاثنينية وان كان التغاير مستلزما للاثنينية بحسب الواقع فكيف يصح قول الشارح ان تصور التغاير هو تصور الاثنينية او مستلزم لتصورها وبعد الظهر ان الموصول في كلام الشارح صفة للتصور المضاف محذوف وبعد هو تصور الاثنينية ولا يجوز ان يكون صفة للتغاير لان قوله او مستلزم عطف على الاثنينية وظاهر ان التغاير نفسه ليس مستلزما للتصور الاثنينية بل تصوره مستلزم لتصورها وحينئذ ما قال البعض في تقرير كلام المحشي ان هذا مبني على ما زعم الشارح من ان التغاير عين الاثنينية اذا كان الموصول في عبارته صفة للتغاير كما هو الظاهر واما على تقدير كونه صفة للتصور فمعناه ان تصور التغاير عين الاثنينية وهذا ظاهر البطلان لذا حمل المحشي الاول غير سديد **قوله** بل تصوره اي تصور التغاير ليس مستلزما لتصور الاثنينية وهذا ترق من نفي العينية بينهما الى نفي الاستلزام **قوله** فهذا التصديق تفريع على ما مهد من نفي العينية والاستلزام بين التغاير والاثنينية يعني لما لم يكن تصور التغاير عين تصور الاثنينية والا مستلزما لها فهذا التصديق لا يتوقف على تصور هذه الامور اي تصور التغاير والاثنينية والوحدة والاستلزام بينها فان قلت لا يلزم من نفي العينية والاستلزام بين التغاير والاثنينية ان لا يتوقف هذا التصديق على تصور التغاير ايضا قلت مقصود المحشي من الكلام ليس نفي تصور كل واحد من هذه الامور بل المقصود نفي مجموعها وظاهر ان هذا التصديق لا يتوقف على تصور التغاير والاثنينية والوحدة معا وان كان توقفا على تصور التغاير الذي هو عام من التنافي الذي هو متعلق ذلك التصديق فافهم **قوله** على تصورات هذه الامور اي التغاير والاثنينية والوحدة اذ ليس شيء منها جزء من التصديق والا زائدا في التصور والتنافي بين الوجود والعدم مستلزم في الواقع للتغاير والاثنينية لا في التصور **قوله** نعم يتوقف فيه انه لا يلزم من كون هذا التصديق موقوفا على تصور الشيء المردد والتنافي بداهتهما لان الموقوف للتصديق البديهي لا يلزم ان يكون بديهيا والا لزم كون جميع التصديقات بديهية فان التصديق بالتنافي بين كل شيء ونقيضه ضروري وذلك مخالف لما ذكره المحشي انفا فافهم **قوله** اراد بالتصديق المصدق به دفع سؤال يرد على كلام الشارح العلامة حيث قال ان هذا التصديق بديهي بجميع اجزائه مع انه لا اجزاء للتصديق بل هو اذعان بسيط فكيف يصح قال في التفسير قوله بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه وتقرير الدفع ان المراد بالتصديق متعلقه اعني المصدق به والتصديق على المذهب المنسوب الى الامام ولا يخفى كونه ذا اجزاء **قوله** الاول اي المصدق به يعني متعلق التصديق بديهي بالعرض لانه معلوم **قوله** والثاني اي التصديق الذي هو علم بديهي بالذات لان البداهة والنظرية صفتان للعلوم بالعرض والعلم بالذات كما هو مذهب طائفة والذي حققه المحشي في حاشيته على شرح التهذيب للجلالي انهما صفتان للمعلوم بالذات وللعلم بالعرض فادرك **قوله** والتغاير بينهما اي بين المصدق به والتصديق على المذهب المنسوب الى الامام اعتباري عند من يقول باتحاد المعلوم والعلم بالذات لان الامام يرى الاتحاد كذلك لانه لا يرى

لان تصورات الاطراف ليست اجزاء للتصديق على مذهب الحكماء بل هي شرط له بل الجزئية على مذهب الامام الرازي رح

وجه الظهور ان مقابل ان الشرطية يكون ان الشرطية ايضا لا الكلمة او الترديدية وانما تقابل او الترديدية بكلمة اما لكن لما كان ابلغ الكلام واردا بتلك المقابلة فلا اعتراض ولا خلاف البلاغة ١٢ والضمير في قوله لعمرو تحمله آه راجع الى الكلب المذكور في قوله فمثله كمثل الكلب والمعنى ان صفة الشخص المذكور كصفة الكلب ان تحمل عليه اي ان تحمل عليه حملا يلهث اي يخرج لسانه من فيه وان تتركه اي لا تحمل عليه شيئا يلهث يعني الكلب يلهث في كل حال وكذا الشخص المشبه بالكلب وهذا قيل في بلعم بن عورا ١٢ محمد عبيد الله رح

ہذا الجواب لیس بشیء لان الاستقلال وعدمہ بمعنیین عدم الاحتیاج الی امر خارج عنہ والا

اعلم ان التصدیق علی مذہب الجمہور ایضا متعلق بمعنی القضیۃ لکن من حیث انہا معنی مجمل لا بالنسبۃ الخبریۃ ولا بغیرہا من الاتصال والانفصال علی ما ہو المشہور فانہا غیر مستقلۃ بالمفہومیۃ ومتعلق التصدیق یجب ان یکون مستقلا بہا کما یشہد بہ الفطرۃ السلیمۃ لا یقال معنی القضیۃ ایضا غیر مستقلۃ لاشتمالہا علی النسبۃ التی ہی غیر مستقلۃ لانا نقول الاستقلال وعدمہ صفۃ الملاحظۃ ومختلف باختلافہا فاذا لوحظ معنی القضیۃ ملاحظۃ اجمالیۃ کان مستقلا واذا لوحظ ملاحظۃ تفصیلیۃ کان غیر مستقل والتصدیق انما یتعلق بہا بالاعتبار الاول وکذا ینبغی ان یفہم معنی الفعل فان معناہ معنی اجمالی مستقل المفہومیۃ بحالہ یحتمل الی الحدث والزمان والنسبۃ الی الفاعل المعین ثم اشتہر انہ مستقل بالنظر الی المدلول التضمنی دون المطابقی کلام ظاہری فتامل

الاتحاد بین العلم والمعلوم اصلا کذا افاد بعض المحققین قولہ اعلم ان التصدیق الخ دفع لما یتوہم من ان متعلق التصدیق عند الجمہور ہی النسبۃ الحکمیۃ حیث ان الرابطۃ وہی امر بسیط فارادۃ الصدق ہو من التصدیق لا ینفع فیما ہو بصددہ من فتح الایراد الوارد علی اثبات العلام قولہ علی مذہب الجمہور ایضا متعلق بمعنی القضیۃ کما انہ متعلق بمذہب طائفۃ اخری قولہ من حیث انہا معنی مجمل ای من حیث ان القضیۃ معنی مجمل یفصلہ العقل الی الموضوع والمحمول والنسبۃ الرابطۃ من حیث ہی رابطۃ وہو معنی مستقل قولہ لا بالنسبۃ الخبریۃ التی تکون فی القضیۃ الحملیۃ قولہ من الاتصال بیان الغیر وہو فی القضیۃ المتصلۃ قولہ والانفصال وہو فی القضیۃ المنفصلۃ قولہ فانہا ای النسبۃ الخبریۃ وما ضاہاہا من الاتصال والانفصال قولہ متعلق التصدیق یجب ان یکون مستقلا بہا ای بالمفہومیۃ قولہ کما یشہد بہ ای بکون متعلق التصدیق امرا مستقلا فالمستفسر علی الضرورۃ فیہ یقول ان التصدیق لکونہ منشاء الانکشاف مقصود بالذات ان یتعلق بامر مستقل فلا بد من ان لا یکون کالمرآۃ التی تقع غیر مقصودۃ بالذات عند ادراک المرئی قولہ لا یقال الخ ایراد علی کون معنی القضیۃ متعلقا للتصدیق ومستقلا بالمفہومیۃ بانہ یشتمل علی النسبۃ الغیر المستقلۃ وکل ما یکون مرکبا من مستقل وغیر مستقل لا یکون مستقلا فکیف یکون متعلق التصدیق قولہ لانا نقول ہذا جواب عن الایراد المذکور حاصلہ ان الاستقلال وعدم الاستقلال یتبعان الملاحظۃ فیختلفان باختلافہا فشیء واحد یمکن ان یکون مستقلا فی ملاحظۃ وغیر مستقل فی ملاحظۃ اخری فالاستقلال عبارۃ عن کون الشیء ملحوظا ومقصودا بالذات من غیر ان یکون مرآۃ لحصول الحاشیتین وتعرف حالہما بل یتعلق القصد بہ لذاتہ وعدم الاستقلال عبارۃ عن ملاحظۃ الشیء تبعا لملاحظۃ شیء آخر بان یکون مرآۃ لتعرف حالہ فذلک الشیء بنفسہ اذا لوحظ قصدا واولا بالذات من غیر لحاظ کونہ واسطۃ لتعرف حال الغیر یکون مستقلا واذا لوحظ فی ضمن شیء آخر بحیث یکون مرآۃ لملاحظتہ ومعرفۃ حالہ یکون غیر مستقل توضیحہ فی المثال ان النسبۃ من مخصوصۃ بین شیئین ہما السیر والبصرۃ یعبر عنہا بالابتداء الخاص لان مفہوم الابتداء الخاص لان الابتداء الخاص لیس عین تلک النسبۃ بل عارضۃ لہا وہو من لہا فاذا لوحظت من حیث انہا نسبۃ وحالۃ بین السیر والبصرۃ حیث یکون الالتفات الیہا بالذات ولیتعرف الیہا تبعا وبالعرض فی ضمن الالتفات الیہما من حیث انہا مرآۃ لملاحظۃ حال السیر والبصرۃ التی فی نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظۃ فہو فی ہذا اللحاظ غیر مستقل لا یصلح ان یحکم علیہ وبہ فی ہذا اللحاظ واذا لوحظت ہذہ النسبۃ بنفسہا من دون جعلہا مرآۃ لحصول الحاشیتین یکون مستقلا وان استلزم تصورہا تصور الطرفین وہو الحال ان یحکم علیہ وبہ بہذا اللحاظ جدا ومن ہہنا ظہر لک الفرق بین المعانی الحرفیۃ وبین معانی الاسماء اللازمۃ للاضافۃ فان معانی ہذہ الاسماء امور مستقلۃ عرضت لہا اضافۃ غیر مستقلۃ لانہا نفس تلک الاضافۃ والنسبۃ قولہ ومختلف عطف علی قولہ صفۃ یعنی ان الاستقلال وعدم الاستقلال یختلفان باختلاف الملاحظۃ قولہ ملاحظۃ اجمالیۃ بحیث یتعلق الالتفات الی امر واحد لا یتألف من الموضوع والمحمول والنسبۃ من غیر لحاظ الاجزاء والالتفات الیہا قولہ ملاحظۃ تفصیلیۃ بان یلاحظ اجزاء القضیۃ تفصیلیۃ بان یلاحظ الموضوع ثم المحمول ثم النسبۃ الحاکیۃ بینہما قولہ والتصدیق انما یتعلق بہا ای بمعنی القضیۃ بالاعتبار الاول وہو اللحاظ الاجمالی المستقل فثبت کون متعلق التصدیق امرا مستقلا قولہ وکذا ای کما ان معنی القضیۃ باعتبار الاجمال ینبغی ان یفہم مستقلا کذلک ینبغی الخ قولہ کلام ظاہری لان التضمن لا یوجد الا فی ضمن المطابقۃ فلا یعقل استقلال الشیء بالمعنی التضمنی وعدم الاستقلال بالمعنی المطابقی قولہ فتامل لعلہ اشارۃ الی ان استقلال الشیء باعتبار المعنی

ه فكيف يتصل العقل ان يكون المتبوع غير مستقل والتابع مستقلاً بل التابع اولى بعدم الاستقلال كما لا يخفى على اولى النهى ١٢ ع

غير محتاج الى الاستدلال لو ينفع لجواز ان يكون تصور الطرفين معًا او تصور احدهما الذي هو الوجود

قوله او تصور احدهما آه هذا على سبيل التوسعة والافكسبية الوجود يستلزم كسبية العدم فانه عبارة عن سلب الوجود قال الشيخ في التعليقات السلب يحمل على العدم

التضمني وعدم استقلاله بالمعنى المطابقي انما الاصح مذهب اهل الاصول لان التضمن عندهم تابع للمطابقة لا يوجد الا في ضمنها بخلاف اهل العربية فان الدلالة عندهم تابعة للقصد فيمكن عندهم تحقق التضمن بدون المطابقة فيجوز ان يكون القائل بعدم استقلال الفعل المعنى المطابقي وباستقلاله المعنى التضمني من اهل العربية والحق ان المعتبر عندهم في الدلالة للاستعمال واستعمال الفعل في معنى الحدث فقط غلط صحيح ذلك القول على رأيهم ايضًا او اشارة الى ان اعتبار نفس الزمان في الفعل واعتبار النسبة الى الفاعل فيه ترجيح بلا مرجح فينبغي ان يقال ان معنى الفعل يدل على الحدث والنسبة الى الزمان والنسبة الى فاعل ما فافهم قوله هذا على سبيل التوسعة لما كان يرد ههنا على عبارة الشارح ايراد وهو ان كسبية الوجود يستلزم كسبية العدم فانه عبارة عن سلب الوجود فتصور العدم يستلزم تصور الوجود فاذا صار الوجود كسبيًا كان العدم ايضًا كسبيًا والقياد في الطرفين في قول الشارح بجواز ان يكون تصور طرفيه معًا او تصور احدهما الذي هو الوجود مثلا كسبيًا الوجود والمعدوم لان الطرفين في قولك الشيء اما موجود او معدوم بحسب الظاهر هما الموجود والمعدوم والشيء والمفهوم المردد بين الموجود والمعدوم لانه لا اعتبار بهما اصلاً ان كان بحسب الحقيقة الطرفان هما الشيء والموجود والشيء والمعدوم لان هذه القضية في قوة ان الشيء موجود والشيء معدوم فكيف يصح ان يكون الوجود كسبيًا دون العدم كما يفهم من الترديد الذي ذكره الشارح قصد المحشي الجواب عنه فقال هذا على سبيل التوسعة اي الترديد في هذا المقام مبني على احتمال مرجوح على سبيل التوسعة لا على سبيل صحة كل من الشقين حتى يورد على الشق الثاني ما ذكرتم وبهذا يندفع ما اورد على المحشي بعضهم بان الطرفين في قولهم الشيء اما موجود او معدوم الشيء والمفهوم المردد بينهما لان احد الطرفين هو الموجود والآخر المعدوم فمقصود الشارح على هذا اي القول بعد اهية الادعاء ان نقطه يجوز ان يكون الشيء او المفهوم المردد نظريين او ان يكون الثاني فقط نظريًا ووجه الاندفاع ان المراد بالطرفين ههنا ما هو الظاهر منهما وهو الموجود والمعدوم على ان الطرفين ليسا هما الشيء والمفهوم بعينيهما وكيف يعقل ان عينية الموضوع مع المحمول مع انه لو كان مقصود الشارح ما ذكره لقال وتصور احدهما الذي هو المفهوم المردد ولا ان يقول هو الوجود وايضًا كان الوجود احد الطرفين بل الطرف الآخر هو العدم كما ذكرنا فان قلت حقيقة العدم هي السلب المضاف من حيث انه مضاف بان يكون التقييد داخلاً والقيد خارجًا فلا يكون الوجود جزءًا من العدم بل خارجًا فلو فاغنية كالاطراف للتصديق والا لزم اجتماع النقيضين قلت ليس مطلوبنا ان الوجود جزء لحقيقة العدم حتى يلزم ذلك بل نقول ان تصور العدم يستلزم تصور الوجود اذا اخذ العدم بمعنى سلب الوجود لان المضاف اليه وان كان خارجًا لكن التقييد داخل فيستلزم تصور العدم تصور الوجود كما ان تصور العمى يستلزم تصور البصر ولم يكن البصر جزءًا من مفهوم العمى وما قيل انه على هذا التقدير يتوقف العدم على النظر بواسطة امر خارج لازم في التصور فما الوجه للحكم بان نظرية الوجود يستلزم نظرية العدم سخيف جدًا لانا سلمنا ان العدم موقوف على النظر بواسطة امر خارج لازم في التصور لكنه ليس بقادح في استلزام نظرية الوجود لنظرية العدم بل يؤكده ويقرره نعم نقلت ان المحشي قال سابقًا بان المراد من الوجود هو الحصة من الوجود الا الفرد لان جزئيته موقوف على بداهة النفس هو نظري بخلاف ما اذا اريد به الحصة فان النفس خارج منه فبداهته لا يتوقف على بداهة النفس قلت انا لم يرد منه الفرد لان الوجود ليس له افراد سوى الحصص على ما قرره من قبل كما اشرنا اليه سابقًا والدليل على ذلك ان النفس ليس بنظري لان علم النفس بذاتها علم حضوري وهو لا يتصف بالبداهة والنظرية كما تقرر تفصيله لا يقال ان العدم سعيان اجمالي وتفصيلي وكسبية الوجود انما يستلزم كسبية المعنى الثاني دون الاول الماخوذ في ذلك التصديق هو الاول فتعقله لا يتوقف على تعقل الوجود لانا نقول المعنى الاجمالي يعقل اذا كان هناك اجزاء متعددة وههنا ليس كذلك لان الحصص معاني بسيطة يعبر عنها الى سور مخصوصة وتقييدها ليس بمعتبر في معنونها بل في العنوان كما حققناه من قبل على انه لو كان كذلك لكان الحكم في العمى والبصر والالتزامية ايضًا ليس كذلك فتأمل كذا ينبغي تحقيق المقام قوله قال الشيخ في التعليقات هذا تاييد لكون العدم بمعنى سلب الوجود لا السلب المطلق مع قطع النظر عن الوجود مما لا يحمل على

في هذه الصفحة ٢ بين الوجود والعدم ١٢ منه

او المنطق ان الطرفين هما الشيء والمفهوم المراد لان المبتداء عند النحاة وكذا المحكوم عليه عند المنطقيين هو الشيء والخبر او المحمول

لتسمع بالمعيدي خير من ان تراه ٢ سماعك بالمعيدي آه بدون سبق ان المصدرية وقد صرح بذلك القاضي ناصر الدين البيضاوي رحمه الباري في تفسير قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون الآية فارجع الى التفسير المذكور لمزيد التفصيل ١٢ محمد عبيد الله عفي عنه

ص اقول العجب من الوحيد يقول وكيف يعقل آه ولا ادري ما المضايقة في ذلك الاتحاد والحمل كيف معنى الحمل موجود بين الشيء والمفهوم المردد بين الموجود والمعدوم وكانه لم يسمع او لم يعقل الوحدة المرادة الحمل كذا وقد مر في شرح التهذيب وهو انتهى ان محمولات مسائل العلم الخاص ترجع الى محمول العلم بالترديد بين محمولات المسائل مثلا يقولون الفلك لا يقبل الخرق والالتيام والعنصريات يقبلها فهذا يرجع الى ان الجسم الطبعي اما ان يقبل الخرق والالتيام او لا يقبلهما فافهم ١٢ محمد عبيد الله القندهاري الافغاني رح

مثلا كسبيًا مع كون الحكم في نفسه بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته في نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة اجزائه اى العلم ببداهة كل واحد منها مفصلا بل يكفيه مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجه بخصوصه قيل الوجه جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الشكل الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل عليها بالكلية حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي ددبينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها لانه دور وجوابه اى جواب الوجه الثاني انه يكفي تصورهما اى تصور الموجود والمعدوم بوجه ما والنزاع انما وقع في التصور بالكنه الوجه الثالث وانما ينتهض حجة على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه ويدعي انه بالكسب انه لو كان الوجود مكتسبا فاما بالحد او بالرسم لا سبيل اليهما

والا ينعكس **قوله** مستلزم والحاصل ان اجتماع البداهة والنظرية باختلاف العلم الاجمالي والتفصيلي فاستدل ببداهة الصورة العلمية الاجمالية الكلية البديهية المتعلقة بالمقدمة القائلة بان تصور كل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي على الصورة العلمية التفصيلية الشخصية المتعلقة بان تصور الوجود بديهي ولك ان تجعل الصورة التي يستدل بها صورة شخصية فنقول هذا الحكم بديهي حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهو يتوقف على تصور الوجود فهو بديهي **قوله** انه يكفي آه فيه ان الحكم بالتنافي بينهما بالوجه الذي تصورهما به وهذا الوجه ليس متغايرا لهما لكونهما متنافيين لذاتيهما فتامل فيه

على العدم كليا فيقال كل عدم سلب ولا ينعكس الى لا يحمل العدم على السلب كليا فلا يصح ان يقال ان كل سلب عدم لجواز ان يسلب شيء آخر سوى الوجود بخلاف العدم فانه عبارة عن سلب خاص منسوب الى الوجود فمتى صدق العدم صدق السلب من غير عكس فظهر ان بينهما عموم وخصوص مطلقا فالسلب عام مطلق والعدم خاص مطلقا **قوله** الحاصل توضيح لكلام الشارح العلام وتقريره لا يخفى **قوله** الصورة العلمية الاجمالية الصورة موصوفة والعلمية صفة اولى والاجمالية صفة ثانية والكلية صفة ثالثة والبديهية صفة رابعة والمتعلقة صفة خامسة للصورة وقوله على الصورة العلمية الجار والمجرور متعلق باستدل التفصيلية ههنا مقابلة للاجمالية ترد الشخصية للكلية ولم يات بالنظرية مقابل البديهية لان الصورة الشخصية ايضا بديهية وانما الاستدلال على بداهتها من قبيل التنبيه كما سبق الا ان يقال بداهة البديهي كسبية فحينئذ يحمل الاستدلال على المعنى الحقيقي **قوله** الشخصية لم يرد بالصورة الشخصية المعنى الاصطلاحي بل اراد بالصورة المخصوصة التي تتعلق بالوجود اولا وبالذات وبالكلية ما يتعلق بالكل من حيث هو كل بلا لحاظ الاجزاء تفصيلا **قوله** ولك ان الخ الفرق بينه وبين الاول ان الدليل هناك صورة كلية وما يستدل عليه صورة شخصية وههنا كلاهما صورتان شخصيتان يستدل باحديهما على الآخر **قوله** هذا الحكم اى الحكم بان الشيء اما موجود او معدوم **قوله** هو يتوقف الكل على الجزء كما يرد النقض بسائر التصديقات فتذكر **قوله** فيه اى الوجود **قوله** فيه ان الحكم الخ هذا ايراد على الجواب تقريره ان الوجود والعدم متنافيان لذاتيهما اجمالا سائرا لا فلما متنافيين فيما بينهما بوسطهما والاشك ان الوجه الذي تصورنا بهما يكفي للحكم بالتنافي فعلم ان هذا الوجه ليس مغايرا لذاتيهما والا كانت المنافاة لا بالذات بل بواسطة ذلك الوجه وهذا باطل اذا كان هذا الوجه حقيقة ذاتيهما فكان تصورهما في هذا التصديق بالكنه وهو يكون دالا على بداهته حينئذ يطلب المستدل **قوله** فتامل فيه لعله اشارة

بوجه والنزاع انما وقع في التصور بالكنه مع ان الوجود والعدم متنافيان لذاتيهما فالوجه الذي يعرفان بسببه الحكم بالتنافي بينهما لا يكون متغايرا لهما فلا يكون الحكم بالتنافي الذاتي

أي في الحدود الرسم بقسميها التام والناقص كما بين في المنطق ١٢ ع

كاسب لتصورهما والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد كما مر انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد والا اي وان لم يكن الوجود بسيطا بل مركبا فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية او لا يكون اجزاؤه وجودات بل ما ليست بوجودات فبعد الاجتماع بين تلك الاجزاء التي كل واحد منها ليس بوجود لا بد ان يحصل امر زائد على تلك الاجزاء هو الوجود والا اي وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات ويكون ذلك الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود عارضا لها ومسببا من اجتماعها فيكون هي اي تلك الاجزاء على الوجود معروضا لكونه مسببا من اجتماعها عارضا لها الاجزاء فيكون التركيب في فاعل الوجود او قابله لا فيه والمقدر خلافه وقد يقال لو كان للوجود

قوله والوجود بسيط ام المراد بالبساطة البساطة الذهنية والمراد بالاجزاء في الدليل الاول الاجزاء الذهنية وحاصله الترديد كما صرح به بكون جزء الوجود نفس مفهومه وبين ان لا يكون **قوله** فيكون الجزء الخ فلا يكون الكل كلا والجزء جزءا والغير يلزم كون الشيء جزء النفسه وتركبه من الاجزاء الغير المتناهية **قوله** والا اي وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد او لم يكن هذا الامر الزائد وجودا فلا وجود هناك فالوجود ليس هو الاجزاء وحدها ولا مع الامر الزائد عليها وهذا التفسير اولى من تفسير الشارح كما لا يخفى ثم الامر الزائد اما ان يكون عارضا لها او معروضا لها او عارضا معها لمعروض واحد او معروضا معها لعارض واحد او لا يكون منهما علاقة

الى ان يجوز ان يكون ذلك الوجود لازما لذاتيهما فغاية ما لزم تنافي الوجود والعدم بواسطة لازم ذاتي لها وهو لا يقدح في التنافي الذاتي فافهم **قوله** المراد بالبساطة يعني ان المراد بالبسيط في قوله والوجود بسيط هو ما لا يكون له اجزاء ذهنية لان المقصود اثبات عدم تعريفه بالحد والحد في المشهور انما يتألف من الاجزاء الذهنية وهو المختار عند المحشي وان استلزم نفي الاجزاء الذهنية لنفي الاجزاء الخارجية بناء على الاستلزام بين التركيبين **قوله** الاجزاء الذهنية اي ما تكون محمولة فيما بينها وعلى الكل بخلاف الاجزاء الخارجية **قوله** وحاصله الخ حاصل هذا الدليل ان اجزاء الوجود اما نفس مفهوم الوجود او ليس بنفسه الغرض من هذا الكلام بيان سخافة الجواب الذي ذكره الشارح باختيار الشق الاول على ما يجيء فانتظر **قوله** فلا يكون الخ اي اذا كان جزء الوجود نفس مفهوم الكل ولا فرق بينه وبين الكل في المفهوم فحينئذ لا جزئية ولا كلية بل معنى الجزء والكل كليهما معنى واحد وقيل الخ لا مضائقة في مساواة الاجزاء في الماهية للكل كما ان قطعات الخشب اجزاء الا حقيقتها حقيقة الخشب والماء وفيه ان المراد ههنا بالاجزاء الاجزاء التركيبية لا على ما يتبادر منها الا الاجزاء التحليلية لانه يطلق عليها اسم الاجزاء على المسامحة ولا شك ان الاجزاء التركيبية للخشب ليست حقيقتها حقيقة الخشب فالايراد ساقط انما نشأ من الاشتباه بين الاجزاء الحقيقية التركيبية والاجزاء التحليلية **قوله** وايضا يلزم الخ هذا قباحة ثانية على كون مفهوم الجزء عين مفهوم الكل وبيانه انه لما كان مفهوم جزء الوجود بعينه مفهوم الوجود الكل فيلزم كون الشيء جزء النفسه وهذا ظاهر **قوله** وتركبه من الاجزاء الخ هذا قباحة ثالثة على كون مفهوم الجزء عين مفهوم الكل تقريره ان الجزء لو كان نفس الكل فلا بد ان يتركب ذلك الجزء ايضا لانه مفروض انه نفسه هو عين جزئه فيلزم ان يكون كما هو ايضا كذلك وهكذا ينتقل الكلام الى ان يلزم التسلسل في الوجودات وهو باطل **قوله** اي لم يحصل يعني ان نفي حصول الامر الزائد الذي هو الوجود يتصور على نحوين الاول ان لا يحصل الامر الزائد اصلا والثاني ان يحصل امر زائد لكنه لا يكون وجودا فالاولى ان يقول الشارح في تفسير قول المصنف والا فلا وجود ذلك **قوله** فالوجود ليس الخ هذا على تقدير ان لا يحصل امر زائد اصلا **قوله** ولا مع الامر الزائد عليها اي على تقدير حصول الامر الزائد وعدم كونه وجودا **قوله** اولى انما قال اولى ولم يقل فالصواب لانه يحتمل ان يكون المراد من الامر الزائد في قول الشارح وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد هو الوجود ولا شك ان انتفاءه يتصور على نحوين الاول ان لا يكون الامر الزائد متحققا اصلا والثاني ان لا يكون الزائد وجودا بقرينة ما مر ١٢ **قوله** ثم الامر الخ ماخوذ من الحواشي القديمة للمحقق الدواني وحاشية الفاضل ميرزاجان رحمهما الله تعالى والحاصل ان ههنا خمسة احتمالات الاول ان يكون ذلك الامر الزائد عارضا للاجزاء والثاني ان يكون معروضا لها والاجزاء عارضة له والثالث ان يكون ذلك الامر الزائد مع تلك الاجزاء عارضا لمعروض واحد فالعارض ثلاثة ... الخ

ان لطول الحقائق الجوهرية جوابه ان الفصل بسيط والا يلزم تركب الماهية الجوهرية من الامور الغير المتناهية لان كل ماله جنس فله



اقول ذالك التجويز فى الوجود المصدرى ممنوع لكونه ذاتيا لحصصه كما مر ١٢ ع

اجزاء فتلك الاجزاء متصفة بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة سائر الاجزاء

العرض اصلا والاحتمال الاول اقرب لان الظاهر ان الامر الزائد هيئة اجتماعية والاحتمال الثالث والرابع والخامس البعيد على هذه الاحتمالات يكون التركيب فى جزء
والاحتمال الثانى والرابع فحش اذ لا يتصور حصول العارض قبل حصول المعروض ووحدة العارض وتعدد المعروض صرح بالاحتمال الاول واشار الى الاحتمالات الاخر
لكانه قال يكون عارضا لها فى صورة ومسببا من اجتماعها فى صورة اخرى كما يدل عليه قوله قدس سره فيكون التركيب فى فاعل الوجود او قابله قوله فيكون
الكل آه اعلم ان عروض الشئ لنفسه على ضربين جائز ومستحيل فالجائز ان يكون بين الشئ ونفسه تغاير اعتبارى كما فى الوجود المطلق والامكان العام والكلية
والمفهومية فان العارض فيها حصة من المعروض والمستحيل ان لا يكون بينهما تغاير واللازم ههنا هو الضرب المستحيل لانه يلزم ان يكون جزء الوجود

ان الامر الزائد والاجزاء كليهما عارضة لشئ واحد وذلك الشئ الواحد معروضهما والرابع ان يكون ذلك الامر الزائد مع تلك الاجزاء معروضة لشئ واحد
فذلك الشئ عارض لهما والخامس ان لا يكون بين الامر الزائد وتلك الاجزاء علاقة اصلا الا بان يكون الكل عارضا لامر واحد او بان يكون معروضا له قوله والاحتمال
الاول هذا وجه لذكر المص الاحتمال الاول وترك باقى الاحتمالات حاصله انه لما كان الاحتمال الاول اقرب الى الفهم من سائر الاحتمالات لان الظاهر ان الامر الزائد هيئة
اجتماعية وهى تكون عارضة للاجزاء كما فى سائر التراكيب صرح المص بالاول واشار الى الباقى قوله والاحتمال الثالث والرابع والخامس احتمال كون
ذلك الامر الزائد مع تلك الاجزاء عارضا المعروض واحد ومعروضا لعارض واحد ولا ذلك ولا ذاك بعيد اذ التركيب على هذه الاحتمالات ليس فى الوجود وهذا الامر
الزائد فى امر مبنى على انه يكون شريكا للاجزاء فى العارضية على الاحتمال الثالث وفى المعروضية على الاحتمال الرابع وفى بعض النسخ لم يذكر لفظ الرابع
ههنا وهو الظاهر بقرينة ذكر الرابع فيما بعد لكنه يرد حينئذ ان الاحتمال الثالث والرابع مساويان فى الابعدية فلا وجه لعدم ذكره ههنا وذكر الاحتمال
الثالث فافهم قوله والاحتمال الثانى والرابع اى كون الامر الزائد معروضا لتلك الاجزاء وكونه مع تلك الاجزاء معروضا لشئ واحد فحش اما الاول فلان الامر
الزائد لما كان معروضا للاجزاء يلزم ان يحصل قبل حصولها مع انه حاصل بعد الاجزاء ولا يتصور حصول العارض قبل حصول المعروض واما الثانى فلانه يقتضى
ان يكون الامر الواحد عارضا للاشياء متعددة ووحدة العارض مع تعدد المعروض غير متصور لامتناع قيام العرض الواحد بمحال متعددة فقوله اذ لا يتصور
حصول العارض علة للاخسية الاولى وقوله ووحدة العارض علة للاخسية الثانية قوله صرح يعنى ان المص صرح بالاحتمال الاول وهو كون الامر الزائد عارضا لتلك الاجزاء
حيث قال يكون ذلك الامر الزائد عارضا لها واشار الى الاحتمالات الاخر بقوله او مسببا من اجتماعها قوله فكانه قال هذا جواب سوال مقدر وهو ان قول المص عارضا او مسببا
من اجتماعها بايراد الواو العاطفة التى هى للجمع يدل على وجود هاتين الحالتين معا فكيف يكون اشارة الى الاحتمالات الاخر تقرير الجواب ان مراده انه كونه عارضا لها
فى صورة كما فى الاحتمال الاول ومسببا من اجتماعها فى صورة كما فى الاحتمالات الاخر ويدل عليه قول الشارح فيكون التركيب فى فاعل الوجود او قابله وجه الدلالة ان الشارح
اتى بحرف الترديد دون الواو فعلم ان ههنا صورتين ولو كانت ههنا صورة واحدة لما كان فى الترديد فائدة وفى قوله فكانه قال اشارة الى البعد لان ارادة
معنى الترديد من الواو العاطفة لا يخلو عن بعد ولو كان مقصوده ما ذكره المحشى اللازم ان يقول عارضا لها او مسببا من اجتماعها قوله اعلم ان عروض الشئ
الخ المقصود منه دفع الايراد الذى اورده الفاضل مرزا جان على قول الشارح لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه لان كون الشئ صفة لنفسه وعروضه له ممكن الا ترى
كالكلية للكلى والمفهومية للمفهوم والوجود للوجود المطلق فيقال الكلى كلى والمفهوم مفهوم والوجود المطلق موجود فلا حرج لو كان ذلك الجزء صفة لنفسه وحاصل
الدفع ان عروض الشئ لنفسه على قسمين جائز ومستحيل واللازم ههنا القسم المستحيل قوله كما فى الوجود المطلق فان المعروض نفس الوجود والعارض حصة منه قوله
والامكان العام فانه يصح ان يقال الامكان العام ممكن وكذا الكلية والمفهومية فان العارض فيها حصة من المعروض قوله ان لا يكون بينهما اى بين الشئ ونفسه
قوله ههنا اى فى الدليل القائم على بساطة الوجود قوله هو الضرب المستحيل يعنى ما لا يكون بين الشئ ونفسه تغاير اصلا قوله لانه يلزم دليل للزوم

يكون عارضا ايضا هذا ما قاله المحقق الخير آبادى غفر له ذو الايادى ١٢ محمد عبيد الله القندهارى رح

عه وأيضا حاصل انه اذا كان الوجود عارضا للجزء يكون الجزء بها هو جزء عارضا ومعروضا فالعارض
والمعروض شئ واحد من دون تغاير اصلا وذلك لان كون الجزء معروضا ليس الا لان الجزء لو لم يكن
معروض الوجود يكون معروضا وهو موجود ايضا لكونه جزء الموجود فيلزم اجتماع النقيضين فمن جهة كونه جزءا
يكون معروضا وكذا كونه عارضا ليس الا لان عروض الكل بدون عروض الجزء غير معقول فمن حيث الجزئية

في قوامه حراج ٥ دليل آخر على بساطة الوجود ذكره الامام في المباحث المشرقية ١٢ ٥ لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذي هو الوجود ١٢ چلپي

فلا يكون الصفة بتمامها صفة او بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين قد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء ان كانت

من حيث انها جزء عارضا ومعروضا لنفسه ثم لا يخفى ان المقصود من هذا الدليل الذي ذكره بعد نفي الاجزاء الخارجية يحصل منه نفي الاجزاء الذهنية بناء على القول باستلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي اذ لا يلزم من اتصاف الشيء بامر اتصافه بجزئه الذهني فان الجسم مثلا متصف بالسواد ولا يتصف بقابض البصر الذي هو جزء ذهني له وكذا الاستحالة في عدم تقدم الجزء الذهني على الكل لاتحاده معه ذاتا ووجودا فتدبر قوله فيلزم اجتماع النقيضين آه توجيهه ان المقصود اثبات بساطة الوجود المطلق والترديد انما هو بين اتصاف جزءه بالوجود المطلق واتصاف جزءه بالعدم المطلق فالوجود المطلق لكونه موجودا ذهنيا يصدق عليه الوجود المطلق وعلى تقدير ان يكون جزءه معدوما مطلقا يصدق عليه المعدوم المطلق ضرورة ان الجزء اذا كان معدوما مطلقا كان الكل

المعدوم المستحيل وحاصله ان ههنا اذا كان جزء الوجود متصفا بالوجود فذلك الجزء بعينه موجود في الوجود وهو يقتضي ان يكون جزء الوجود متصفا بنفسه المغايرة لها بخلاف الصورة الجائزة فافهم قوله ثم لا يخفى لما كان يرد على هذا الدليل وعلى الدليل الذي بعده ايرادان اما على الدليل الاول فلانا نختار ان جزء الوجود متصف بالوجود وما ثم انه يلزم عروض الشيء لنفسه ممنوع فان الاتصاف بالشيء لا يستلزم الاتصاف بجزئه الذهني استقلالا حتى يلزم عروض الشيء لنفسه لان الجزء الذهني متحد مع الكل ذاتا ووجودا فليس له وجود استقلالي حتى يكون عروضه لجزء الوجود استقلالا لان العروض انما هو الوجود في موضوع فما لا يكون له وجود في نفسه استقلالا لا يكون عروضه له بالاستقلال فالعارض حينئذ للجزء الوجود هو الوجود ولا يلزم من عروضه عروض جزئه استقلالا فالمحال غير لازم واما على الدليل الثاني فلانا نختار ان جزء الوجود يتصف بالوجود مع الكل ما قلتم انه يلزم ان يكون الجزء بحسب وجوده متقدما على الكل بل معه مسلم لكن الممنوع استحالته في الجزء الذهني لانه لا ضائقة في عدم تقدم الجزء الذهني على الكل لاتحاده معه ذاتا ووجودا فمهد السيد المحشي الجواب عنهما وحاصل الجواب ان المقصود من هذا الدليل ومن الدليل الثاني نفي الاجزاء الخارجية للوجود واذا انتفى الاجزاء الخارجية انتفى الاجزاء الذهنية بناء على القول باستلزام التركيب الذهني الخارجي وبالعكس ولا يخفى ان اتصاف جزء الوجود بالوجود يستلزم الاتصاف بجزئه الخارجي لانه مغاير للكل وللجزء الآخر ذاتا ووجودا او ملحوظ استقلالا فيكون له عند وجود الكل وجود انفرادا فالاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بجزئه الخارجي الذي لوحظ استقلالا وانفرادا وكذا الجزء الخارجي يجب ان يتقدم بحسب الوجود على الكل فاندفع الايرادان قوله اذ لا يلزم هذا ناظر الى الدليل الثاني قوله فان الجسم الخ هذا استشهاد على ان الاتصاف بامر لا يستلزم الاتصاف بجزئه الذهني فان الجسم متصف بالسواد ولا يتصف بقابض البصر الذي هو جزء ذهني له قوله فتدبر اشارة الى انه لما استلزم التركيب الذهني للتركيب الخارجي فكيف يستقيم ان يكون الجسم متصفا بالسواد ولا يتصف بجزئه الذي هو قابض البصر لان قابض البصر وان كان جزءا ذهنيا لكنه جزء خارجي ايضا بناء على الاستلزام بين التركيبين فاتصاف الجسم بالسواد يستلزم الاتصاف بجزئه فالاستشهاد باطل ويمكن ان يجاب عنه بان هذا مبني على عدم الاستلزام كما اشار اليه في الحاشية المحاشية ما قلنا انا ردنا من عدم اتصاف الجسم بقابض البصر الاطلاق بل على تقدير عدم الاستلزام بين التركيبين واشارة الى انه على تقدير الاستلزام يجب ان يكون للنقطة اجزاء خارجية بناء على انها من مقولة الكيف والمقولات اجناس عالية فلا بد من الفصول مع ان النقطة بسيطة في الخارج وجها ان كونها من مقولة الكيف على تقدير عدم الاستلزام وفيها فيها لا وان يجاب بان للنقطة اجزاء خارجية تركيبية مقابلة للاجزاء الذهنية وافترى في توهم معيتها بحيث لا امتياز بينها في الخارج كما ان المادة والصورة جزءان خارجيان للجسم مع عدم امتياز بينهما في الخارج وانما يستحيل انقسامها الى اجزاء تحليلية يطلق عليها اسم الاجزاء على سبيل المسامحة قوله توجيهه الخ المقصود منه دفع الايراد الذي اورده بعضهم على قول المصنف فيلزم اجتماع النقيضين وحاصل الايراد ان جزء الوجود اذا اتصف بالعدم فيستلزم انعدامه انعدام الوجود فغاية الامر اتصاف الوجود بالعدم وهذا ليس بمستحيل انما المستحيل هو حصولهما في ثالث لا ان يكون احدهما حاصلا في نفس الآخر عارضا له وحاصل الدفع ان المقصود في هذا المقام اثبات بساطة الوجود المطلق الذي تحققه بتحقق نحو من انحاء الوجود والترديد واقع بين اتصاف جزء الوجود بالوجود المطلق واتصافه جزئه بالعدم

[illegible]

الاجزاء ويقال لهما المادة والصورة التنبيه ١٢ لمشابهتهما تينك المرتبتين للمادة والصورة الحقيقيتين في عدم الحمل بينهما وعلى الكل ولا الكل عليهما فتدبر ١٢ محمد عبيد الله عفي عنه

لان الجزء الاخير للكل المركب كالسرير مع الكل فى الوجود زمانا ثم هو مقدم عليه ذاتا لكونه موقوفا عليه للكل فافهم ١٢ ع

يتصف بوجود معه او بعده مع الوجود الذى هو المركب او بعده فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على كل بل هو اما معه او متاخر عنه او تتصف بوجود قبل اى قبل الوجود الذى هو المركب فيتقدم السؤال اى الوجود على نفسه او لا تتصف تلك الاجزاء لذى بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود اعنى تلك الاجزاء التى لم تتصف بالوجود واما تعريفه بالرسم فلوجهين احدهما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه لا فى وجه يمكن استفادته من الرسم الثانى ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف كما مر فى شرائط المعرف ولا اعرف من الوجود بالاستقراء فانا اذا تتبعنا المفهومات وجدنا الوجود اعرف من كل ما نحاول تعريفه به ايضا فهو اى الوجود اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف من الكل لان العلم بالكل موقوف على العلم بالجزء من غير عكس وايضا فالفيض من المبدء الفياض عام والنفوس الانسانية قابلة للتصورات فاذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فكلما كان شرائطه وموانعه اقل كان الفيض قريبا والاعم لا شك انه اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس كلى لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا تعتبر فى العام اصلا فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص فيكون وقوعه فى النفس وارتسامه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف وجوابه اى جواب الوجه الثالث انا نختار ان تعريف الوجود بالحد فنختار اولا ان اجزاءه التى يحد بها وجودات قولك فالجزء مساو للكل فى تمام الماهية قلنا

معدوما مطلقا **قوله** فليس الجزء الخ فان قلت ان اريد بالمعية والقبلية والبعدية ما هو بالزمان فالجزء لا يجب ان يتقدم على الكل اصلا وان اريد بها ما هو بالذات فالجزء ليس متقدما على الكل بحسب الوجود بل بحسب الذات والا لكان المركب من جزئين مركبا من اربعة اجزاء قلت الجزء متقدم على الكل بالذات بحسب وجوده ضرورة ان الجزء من حيث هو جزء لا يكون متقدما على الكل الا بان يكون الوجود قيد للجزء بل ان يكون شرطا للجزئية **قوله** فالوجود محض الخ اى فيلزم حصول الشئ من اللاشئ المحض فان الكلام فى الاتصاف بالوجود المطلق والعدم المطلق كما مر الخ **قوله** لا اعرف من الوجود المراد باعرفية الوجود المطلق ونعنى بالعدم المطلق ان لا يكون فيه نحو من انحاء الوجود فالوجود المطلق لكونه موجودا ذهنيا يصدق عليه الوجود المطلق لان فيه نحوا من الوجود وتقدير ان يكون جزؤه معدوما مطلقا اى ليس موجودا اصلا لا فى الذهن ولا فى الخارج يصدق على ذلك الوجود المعدوم المطلق ضرورة ان الجزء اذا كان معدوما مطلقا كان الكل معدوما مطلقا فصدق على الوجود نقيضان اعنى الموجود المطلق والمعدوم المطلق وهذا محال والمورد معترف باستحالته فاندفع الايراد **قوله** فان قلت ما تحرير هذا الايراد على الدليل تقريره ان المعية والبعدية والقبلية المذكورة هنا ان اريد بها الزمانية فالجزء لا يجب ان يتقدم على الكل اصلا بهذا النمط لان ذات الكل لا وجوده على وجوده بجواز ان يكون الجزء والكل معين فى الزمان ومتقدما ومتاخرا بحسب الذات وان اريد منها ما هو بالذات فالجزء ليس متقدما على الكل بحسب الوجود بل بحسب الذات فلا يجب تقديم وجود الجزء على نفس الكل الذى هو الوجود بل يجب تقديم نفس الجزء عليه لا استحالة فيه ولو كان يجب تقديم وجود الجزء على نفس الكل لكان المركب من جزئين مركبا من اربعة اجزاء لان الجزئين كما انهما متقدمان على الكل كذلك وجودهما متقدم وجودهما عليه ليس الا بحسب الجزئية فيلزم ان يكون الجزءان ووجودهما اجزاء الكل فيلزم تركيبه من اربعة اجزاء مع انه فرض من اثنين هذا خلف **قوله** قلت الخ هذا جواب عن الايراد المذكور باختيار الشق الثانى وحاصله ان الجزء بحسب وجوده متقدم على الكل لا لازم انه جزئية وجود الجزء ايضا فالكل حتى يلزم خلاف لان الوجود ليس قيدا للجزء حتى يلزم دخوله فى الكل وخروله فيه بل هو شرط الجزئية ولا يلزم من جزئية المشروط جزئية الشرط كما ان الوضوء شرط السجدة والسجدة داخلة فى الصلوة مع ان الوضوء ليس داخلا فيها وهذا ظاهر جدا **قوله** كما مر اى فى شرح قول المصنف فيلزم اجتماع النقيضين **قوله** المراد باعرفية الوجود ولما قال العلامة القوشجى فى شرح التجريد مولانا ان اراد

والفا زائدة لمجرد تحسين الكلام ١٢ ع **عـه** الاولى تقديم الوجه الثانى اذ فى الاول شائبة تسليم المنع فى الثانى بان يقال لا يمكن تعريفه بالرسم لان الرسم

المرصد الاول من الموقف الثانى فى الوجود والعدم

فان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقته وهي اي حقائق الاشياء متخالفة فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متخالفة في نفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا اشارة الى ان الخلاف في كون الوجود بديهيا او كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي او يقال كله كسبي لان ليس كنه شئ من الحقائق الموجودة بديهيا فالاولى في الجواب ان يقال اجزاءه وجودات ليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق الكل على اجزاءه كذلك ونختار ثانيا ان اجزاءه ليست بوجودات قوله يحصل عند الاجتماع بين تلك الاجزاء امر اخر قلنا نعم

اعرفية بالكنه لا بالوجه والا لكان هذا الكلام مناقضا لنفسه فان الوجه اعرف من ذي الوجه ولا يخفى انه لو ثبت اعرفية الوجود مما عداه لكان سائر المقدمات المذكورة في اثبات بداهته لغوا والحق ان ما ذكره في ابطال الرسم مقدمات خطابية **قوله** فان وجود كل شئ آه قد سبقت منا اشارة الى ان مقصود المستدل في الشق الاول من الدليل الاول على بطلان تحديد الوجود انه لو كان جزء من الوجود نفس مفهومه وعين ماهيته لزم مساواة الجزء للكل في المفهوم والماهية ولا شك في اللزوم فان المفروض عينية مفهوم الوجود لجزئه لا صدقه عليه كذا في بطلان اللازم فان الكلام في نفي الجزء العقلي واستحالة مساواته مع الكل

ان تصور الوجود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي ولا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل يمنع كونه متصورا ايضا كما عين السيد المحشي ان المراد اعرفية الوجود ههنا اعرفية بالكنه لا بالوجه كيف ولو كان المقصود نفي عرفية بالوجه لكان هذا الكلام مناقضا لنفسه لان قوله لا اعرف من الوجود ايضا وجه للموجود وكل وجه فهو اعرف من ذي الوجه فيلزم ان يكون هذا الوجه اعرف منه وحينئذ لا يصدق هذه الكلية بمعنى لا اعرف من الوجود فيكون هذا الكلام مناقضا لنفسه بخلاف ما اذا اريد نفي الاعرفية الاعرفية بالكنه لان محصله لا اعرف من الوجود بالكنه والمذكور ليس كنها للوجود فلا يلزم التناقض فافهم قوله ولا يخفى ان المقصود من هذا الكلام تعريف لوجود بالحد او الرسم على تقدير عدم كون مفهوم من المفهومات اعرف من الوجود قوله الا ما ذكر توضيحا للوجود بكون الوجود واضحا لا يسبق منه شئ ولا اعم منه فعلم **قوله** مقدمات خطابية المراد منها القضايا التي يستعملها الوعاظ والخطباء في تحصيل الظن والاعتقاد لا المعنى المصطلح من كونها عبارة عن القضايا التي تفيد الظن فان من مقدمات الاستدلال ما هي بديهية باطلة لا تفيد الظن اصلا فان من له ادنى تامل كيف يدعي اعرفية الوجود من الشئ والمفهوم كما قيل والحق ان المراد بالخطابية ههنا المصطلح لانها تفيد الظن كما سيشير اليه كلام السيد المحشي وقوله كيف يدعي باطل لان المراد بالوجود الوجود المطلق ولا يخفى انه مساو للمفهوم والشئ وهو اعرف من جميع المفهومات فتامل **قوله** قد سبقت منا المقصود من هذا الكلام بيان ان جواب الشارح المصدر بقوله فالاولى في الجواب ليس بصحيح كما سبق منا الاشارة اليه اجمالا لان مقصود المستدل انه لو كان جزء الوجود نفس مفهومه وعين ماهيته لزم مساواة الجزء للكل في المفهوم والماهية ولا شك في اللزوم فان المفروض عينية مفهوم الوجود لجزئه لا صدق الوجود على الجزء فما قال الشارح من عدم لزوم مساواة الجزء للكل في الماهية بتجويز صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا وعدم استحالته ليس في موضعه كذا في حاشية جد جد استاذ قدس سره قوله في الشق الاول وهو قوله فاجزاءه اما وجودات من الدليل الاول هو قوله لو كان الوجود مكتسبا قوله على بطلان تحديد الوجود متعلق بمقصود المستدل او الدليل قوله لزم مساواة الجزء للكل اي العينية في المفهوم كما يشعر به قوله في المفهوم لان المساواة في العرف يطلق على المساواة في الصدق قوله في اللزوم اي لزوم كون مفهوم الجزء عين مفهوم الكل وماهيته عين ماهيته قوله فان المفروض دليل للزوم قوله لا صدقه عليه اي صدق الوجود على جزئه حتى يكون الجواب الشارح وجيها قوله وكذا الخ اي لا شك في بطلان اللازم اي كون مفهوم الجزء عين مفهوم الكل وماهيته عين ماهيته ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان الاجزاء الخارجية التحليلية مستلزمة لكذا دفعه ان لا شك انها متحدة مع الكل في الماهية والوجود فبطلان اللازم ليس بظاهر دفعه بقوله فان الكلام آه قوله فان الكلام آه حاصله ان المراد

عه اقول القول بكون الوجود معنى مشتركا مع كونه عينا لكل شئ جمع بين الضب والنون كيف ويلزم ح ان الحقائق المختلفة برمتها حتى الواجب والممكن كلها حقيقة واحدة ومفاسد هذا اللازم لا يخفى على العاقل فتدبر غاية التدبر ١٢ محمد عبيد الله

الفاضل اللاهوري في ح سلّم ان القول المذكور ليس الا تحت الا = شارة فافهم ١٢ ع

ح قوله احتمال تعدد مفهوم الوجود احتمال عقلي صرف لم يذهب اليه احد فهو كالفسلس ١٢ ه

في المفهوم والماهية ظاهر فلا يمكن الجواب الا على القول بتعدد مفهوم الوجود فانه لو قيل بوحدة مفهومه وفرض انه عين جزئه يلزم منه الاستحالة سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا فما اختاره قدس سره في الجواب محل نظر نعم لو كان الاختلاف في بداهة الوجود وكسبيته متفرعا على كونه مفهوما واحدا مشتركا يتعين الجواب باختيار الشق الثاني وتحقيق المقام ان الترديد في الدليل ان كان بالنظر الى المفهوم كما هو الظاهر فالجواب يتعين باختيار الشق الثاني بما عرفت وان كان بالنظر الى الصدق فالجواب يتعين باختيار الشق الاول كما ذكر الشارح لانه لا بد في الاجزاء العقلية من صدق المركب على كل منها فان لم يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء فلا يصح الجواب بان الاجزاء هو المجموع

بالجزء ههنا الجزء العقلي التركيبي واستحالة مساواته مع الكل في المفهوم والماهية ظاهر ليس المراد بالجزء مطلقا حتى يرد النقض بالجزء الخارجي ويقال حقيقة الجزء الخارجي التحليلي كجزء الخشبة عين حقيقة الكل وهو الخشبة فبطلان اللازم ليس بظاهر قوله فلا يمكن الجواب الخ اي اذا كان المراد في الشق الاول ان جزء الوجود نفس مفهوم الوجود والمقصود الاستدلال على نفي الاجزاء الذهنية لا يمكن الجواب الا ان يقال ان مفهوم الوجود متعدد فمفهوم الكل شيء آخر ومفهوم الجزء شيء آخر وحينئذ لا يلزم اتحاد مفهوم الجزء والكل قوله فيه الاستحالة اي مساواة الجزء للكل في المفهوم والماهية قوله فما اختاره وهذا رد على الجواب الذي ذكره الشارح باختيار الشق الاول قوله محل نظر لان المراد في الشق الاول ان مفهوم جزء الوجود نفس مفهومه وحينئذ لا ينفع صدق الوجود على اجزائه صدقا عرضيا اصلا قوله نعم ان كان الجواب هذا رد على الجواب الذي ذكره المحشي بقوله فلا يمكن الجواب الا على القول بتعدد مفهوم الوجود تقريره ان ههنا الاستدلال في الشق الاول على ثلثة امور الاول ان للوجود معنى واحدا والثاني ان مفهوم الجزء نفس مفهوم الوجود الكل والثالث ان الاستدلال مقصود في الاجزاء الذهنية والشارح الى الاول بقوله نعم ان كان الاختلاف الخ والى الثاني بقوله قد سبقت منا اشارة الخ والى الثالث بقوله فان الكلام في نفي الجزء العقلي الخ وحاصل قوله نعم ان كان الاختلاف فلان الاختلاف في بداهة الوجود ونظريته لو كان متفرعا على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا معنويا لا يمكن الجواب بتعدد مفهوم الوجود وحينئذ يتعين الجواب باختيار الشق الثاني وتصحيح ان يكون قوله نعم الخ طعنا آخر على جواب الشارح كما قيل لان الجواب الذي ذكره الشارح بقوله فالاولى في الجواب مبني على كون الوجود مفهوما متعددة مشتركا فيما بينها بالاشتراك اللفظي فتدبر قوله وتحقيق المقام مقصود المحشي منه الايراد على المص بان ظاهر كلامه يدل على ان الجواب يمكن باختيار كل من الشقين سواء كان الترديد في الدليل بالنظر الى كون جزء الوجود نفس مفهومه او بالنظر الى صدق الوجود على جزئه مع انه ليس كذلك لان الترديد ان كان بالنظر الى المفهوم كما هو الظاهر بان يقال جزء الوجود اما عين مفهوم الوجود او لا فالجواب يتعين باختيار الشق الثاني بما عرفت من لزوم الاستحالة على جواب المص والشارح كليهما وان كان بالنظر الى الصدق بان يقال جزء الوجود اما يصدق عليه الوجود او لا فالجواب يتعين باختيار الشق الاول لمنع لزوم مساواة الكل والجزء في الماهية بناء على ان صدق الكل على الجزء يجوز ان يكون صدقا عرضيا كما قرره الشارح ولا يصح الجواب باختيار الشق الثاني بان اجزاء الوجود ليست بوجود لان الكلام في الاجزاء الذهنية ولا بد فيها من صدق المركب على الاجزاء ولو صدقا عرضيا فكيف يصح ان يقول ان اجزاء الوجود ليست بوجود اي لا يصدق عليها الوجود قوله باختيار الشق الثاني وهو ان جزء الوجود ليس نفس مفهوم الكل قوله لما عرفت من ان الجواب باختيار الشق الاول لا يصح على هذا التقدير قوله باختيار الشق الاول اي هو صدق الوجود على اجزائه قوله لانه لا بد فيه لتعين الجواب بالشق الاول على هذا التقدير حاصله ان ما قرر الدليل كذا اجزاء الوجود اما يصدق عليها الوجود او لا واريد بالاجزاء الاجزاء الذهنية فلا بد من اختيار الشق الاول والقول بالصدق العرضي كما قال الشارح ولا سبيل الى اختيار الشق الثاني لان الكلام في الاجزاء الذهنية ولا بد من صدق المركب على اجزائه الذهنية ضرورة فلو لم يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء ذهنية لان الاجزاء الذهنية يتصادق فيما بينها وتحمل على الكل ويحمل الكل عليه كما ان الحيوان والناطق جزءان ذهنيان للانسان فيحمل الحيوان على الناطق وبالعكس قوله فلا يصح الجواب اي اذا كان المراد بالاجزاء الاجزاء الذهنية وكان الترديد بالنظر الى الصدق فلا يصح الجواب بان الاجزاء هو المجموع وهو لا يصدق على اجزاء الوجود لان المجموع حال من الاجزاء الذهنية فيجب صدقه عليها لان بناء هذا الجواب على اختيار الشق الثاني وهو ان اجزاء الوجود ليست بوجود اي لا يصدق عليها الوجود مع

المرصد الاول في الوجود والعدم



سه قوله الجريان بجميع — من مثل هذا الفاضل اذ المصنف ح قال في ابطال تعريفه الوجود بالحد انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط

وذلك الامر الآخر هو المجموع من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس وجوداً فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله ثم ما ذكرته منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها يقيناً اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلاً فنقول ان كانت اجزاؤه سكنجبينيات ساوى الجزء الكل في الماهية وان لم تكن سكنجبينيات فان حصل عند الاجتماع

ولا يرد النقض بالسكنجبين فان الكلام في الاجزاء التي يجب ان يصدق المجموع على كل منها وبهذا ظهر ان الاولى ان يجاب عن هذا الدليل بالترديد ثم اذا ثبت كون الوجود ذاتياً لماتحته كما اثبتنا البرهان عليه وسنقيم عليه برهاناً آخر وكان الترديد في الدليل بالنظر الى الصدق في الدليل لم يمكن الجواب عنه اصلاً فهذا ينبغي ان تفهم هذا المقام **قوله** وذلك الامر آه اعلم ان المجموع ثلثة معان الاول الاجزاء من غير ان يعتبر معها وحدانية اي الكثير المحض والثاني الاجزاء مع الهيئة الوحدانية والثالث الاجزاء من حيث انها معروضة لها والمراد ههنا هو المعنى الثالث لان المعنى الاول نفس الاجزاء وليس امراً آخر مغايراً لها والمعنى الثاني اجزاء

ان الصدق على الاجزاء الذهنية واجب قوله ولا يرد النقض بالسكنجبين عطف على قوله الصحيح اي اذا كان المراد بالاجزاء الاجزاء الذهنية التي تصدق على الكل وبالعكس لا يرد النقض بالسكنجبين فان اجزاء السكنجبين اجزاء خارجية لا يصدق السكنجبين عليها فلا نقض به قوله وبهذا ظهر اي بما ذكرنا من التحقيق من تعيين الجواب بالشق الاول على كون الترديد بالنظر الى الصدق وبالشق الثاني على كون الترديد بالنظر الى المفهوم ظهر ان الاولى ان يجاب عن هذا الدليل بالترديد كما ذكره وانما قال الاولى ولم يقل فالصواب لانه يحتمل ان يكون مراد المص ما ذكره المحشي على ما اوما اليه سابقاً قوله ثم اذا ثبت تقوية للدليل المذكور على بيان بداهة الوجود يعني بعد ثبوت كون الوجود ذاتياً لما تحته من الموجودات وكون الترديد بالنظر الى الصدق قوي الدليل ولم يمكن الجواب عنه اصلاً لان محصل الدليل على هذا التقدير ان اجزاء الوجود ان صدق الوجود عليها يكون الوجود ذاتياً لها فيلزم ان يكون الكل ذاتياً للجزء وهو يستلزم كون الكل جزء الجزء وكلا او لم يصدق فلا يكون الاجزاء اجزاء عقلية لان الاجزاء العقلية يجب صدق الكل عليها قوله كما اثبتنا البرهان عليه اي في شرح قول الشارح وليس يلزم من كون مفهوم الوجود آه بقوله التحقيقة ليست الا مفهوم الى ما قال فانه يستفاد منه ان افراد الوجود ليست الا حصصاً والكلي ذاتي بالنسبة الى حصصه قوله وسنقيم عليه برهاناً آخر فانتظر قوله ولا يمكن الجواب اصلاً لا بحسب الشق الاول ولا بحسب الشق الثاني قوله اعلم ان المجموع آه الغرض من هذا الكلام دفع توهم عسى ان يتوهم ههنا تقريره ان يتوهم ان المراد بالمجموع اما نفس الاجزاء او الاجزاء مع الهيئة الاجتماعية وكلاهما لا يصلحان ان يراد ههنا اما الاول فلان المجموع لما كان نفس الاجزاء فلا يحصل امر زائد هو الوجود بل الوجود محض ما ليس بموجود واما الثاني فلان المجموع لما كان عبارة من الاجزاء مع الهيئة الاجتماعية وكانت تلك الهيئة ايضاً من اجزاء الوجود فيتكلم فيه بان تلك الهيئة اما وجود فيكون الجزء مساوياً للكل في الماهية او لا يكون فعند الاجتماع لا بد ان يحصل امر زائد آخر وينقل الكلام اليه وهكذا الى ما لا نهاية له فيلزم ان يكون للوجود اجزاء غير متناهية وهو باطل وتقرير الدفع ان للمجموع ثلثة معان الاثنان ما ذكر المتوهم والثالث ان المجموع عبارة عن الاجزاء من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية لا ان يكون الهيئة داخلاً في ماهية الوجود حتى يرد ما اورد والمراد ههنا هو المعنى الثالث فلا يلزم كون الوجود محض ما ليس بموجود ولا ذهاب سلسلة الاجزاء الى لا نهاية كما يلزم على المعنيين الاولين قوله والثاني الاجزاء مع الهيئة الوحدانية بان يكون الهيئة داخلاً في المجموع دخول الجزء في الكل قوله من حيث انها اي الاجزاء معروضة لها اي للهيئة الوحدانية من غير ان يكون داخلاً في المجموع فالتغاير بين المعنى الاول والثاني بالذات لان الاول عبارة عن نفس الاجزاء والثاني عبارة عنها مع الهيئة الوحدانية وكذا التغاير بين المعنى الثاني والثالث لان الهيئة الاجتماعية خارجة من المجموع على المعنى الثالث وداخلة في المعنى الثاني والتغاير بين المعنى الاول والثالث اعتباري لان الاجزاء اذا لوحظت من حيث انفسها تفصيلاً فهو الكثير واذا لوحظت معروضة للهيئة الوحدانية بان يكون تلك الهيئة خارجة عنها عارضة لها فهو المعنى الثالث فالتغاير بينهما كالتغاير الواقع بين الحد والمحدود قوله والمراد ههنا اي في قوله هو المجموع قوله لان المعنى الاول تعيين ان المعنى الاول نفس الاجزاء ليس امراً زائداً عليها فلا يكون حقيقة واحدة ومن البين ان المجموع المركب له حقيقة واحدة هي موجودة كما لا يخفى مع ان المص جعله امراً زائداً اذ لم يكن امراً زائداً فالوجود محض ما ليس بموجودات فهو باطل كما اوما اليه فلا يكون المراد المعنى الاول والمعنى الثاني اجزاؤه غير متناهية

+ فلا يكون المجموع حينئذ شيئاً محضاً بل يغايره بالذات لزيادة جزء وهو الهيئة في المجموع بهذا المعنى ١٢ ع

صه اقول ومن ههنا ظهر ان من قال ان العدد على تقدير نفي الجزء الصوري هو نفس الكثرة ليس بشيء لانه لا يلزم من نفي الجزئية نفي العروض والحق ان العدد على تقدير نفي الصوري هو الوحدات مع ملاحظة الهيئة الصورية عروضاً كيف والعدد حقيقة الوحدانية الحصلة والكثرة بما هي كثرة ليست كذلك قد سبقت الاشارة الى ذلك ١٢ ع

امر زائد عليها مسبب من اجتماعها عارض لها هو السكنجبين وكان التركيب في على السكنجبين ومعروضاته لا فيه والم يحصل

كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين قوله في الاستدلال ثانيا على نفي التركيب لوجود الاجزاء تتصف بالوجود والعدم قلنا

كسائر المركبات المعلومة التركيب اذ اجزاءها لا يخلو عنها وعن نقيضها فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما

دار او ليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة الجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء انتفاء الوجود

نقيضه اي العدم بالعدم وانه اي الوجود بل العدم ايضا من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له في الخارج

فهو معدوم اذ لا واسطة عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لا في معروض الوجود

فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد النقيضين بالاخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال

لا ينحصر في هذه الاجزاء بل يعتبر معها امر آخر وبهذا التقرير ظهر ان الكل بالمعنى الاول نفس الاجزاء وبالمعنيين الآخرين مغاير لها ثم النظر الدقيق يحكم بانها

مستلزمة له لان العدد حقيقية ليست محض الوحدات بل يعتبر معها هيئة وحدانية بان يكون داخلة فيها او عارضة لها فكذا معروضه ليس محض الآحاد بل يعتبر

هذه الهيئة ولا شك ان الكثرة يستلزم التعدد فكذا معروضها يستلزم معروضه فتامل جدا **قوله** واذ نقول انه لا يخفى ان بين الصورتين بونا بعيدا لان في الوجود

في هذه الاجزاء لان الهيئة الوحدانية على تقدير كونها جزءا من المجموع لها مع هذه الاجزاء هيئة وحدانية اخرى هي ايضا داخلة فيتحقق مجموع آخر وهكذا الى لا نهاية فلا

ينحصر الاجزاء في هذه الاجزاء بل يعتبر امر آخر واذا اعتبر ذلك الامر الآخر يعتبر الامر الآخر وهكذا فلا يصح ارادة هذا المعنى ايضا فتعين المعنى الثالث **قوله** وبهذا التقرير

بما ذكرنا من ان للمجموع ثلثة معان **قوله** وبالمعنيين الآخرين مغاير لها اي للاجزاء اما المعنى الثاني فمغايرته لها بيّنة اما المعنى الثالث فمغايرته للاجزاء **قوله** ثم النظر

الدقيق يعني ان العقل بحسب الظاهر يحكم ان الكل بالمعنى الاول يعني نفس الاجزاء لا يستلزم الكل بالمعنيين الآخرين لتغايرهما لكن النظر الدقيق يحكم بان الاجزاء

مستلزمة للكل بالمعنيين الآخرين لان الكل بالمعنى الاول منشأ لانتزاع الكل بالمعنيين الآخرين لا يخفى ان وجود المنشأ مستلزم لوجود الامر الذي تنتزع

عنه وان لم يستلزم الانتزاع **قوله** لان العدد دليل لاستلزام الكل بالمعنى الاول الكل بالمعنيين الآخرين حاصله ان العدد ليس نفس الوحدات بل الوحدات

مع الهيئة الاجتماعية ومعروضه الكل بالمعنى الثاني او وحدات مع عروض الهيئة الاجتماعية ومعروضه هو الكل بالمعنى الثالث والكثرة معروضها نفس الاجزاء

وهو الكل بالمعنى الاول ولا شك ان الكثرة يستلزم العدد فالكثير يستلزم المعدود لان التلازم بين المبدئين يستلزم التلازم بين المشتقين وحينئذ ثبت

التلازم بين الكل بالمعنى الاول اعني الكثير المحض وبين الكل بالمعنيين الآخرين اعني المعدود وهو المطلوب **قوله** ليست حقيقته محض الوحدات لان الوحدات نفسها

ليست حقيقة محصلة بخلاف العدد **قوله** معها هيئة وحدانية اي مع الوحدات **قوله** بان يكون داخلة فيها اي تلك الهيئة تكون داخلة في حقيقة العدد او عارضة لها اي

للوحدات **قوله** فكذا معروضه يعني كما ان العارض وهو العدد ليس حقيقته محض الوحدات كذلك معروضه هو المعدود ليس كثيرا محضا بل يعتبر معها هذه الهيئة

اما داخلا او عارضا **قوله** فكذا معروضها اي معروض الكثرة وهو الكثير اي الكل بالمعنى الاول يستلزم معروضه اي معروض العدد وهو المعدود اي الكل بالمعنى الآخرين **قوله** فتامل

جاء فيها اشارة الى ان من لا يسلم استلزام الكثير للمعدود كيف يسلم استلزام الكثرة للعدد **قوله** لا يخفى ان بين الصورتين اي ما ادعى في الشرح اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما دار

او ليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة الجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين كما في الوجود من غير فرق حاصل لا يلاد ان بين الوجود وبين سائر المركبات كالدار

وغيرها فرقا بعيدا لان الوجود يلزم اعروض الشيء لنفسه مستحيل وهو ان يكون بين العارض والمعروض فرق او اجتماع النقيضين المستحيل لان جزء الوجود اذا كان

لا وجودا كان معدوما مطلقا واتصافه يستلزم اتصاف الوجود الذي هو الكل مع انه يصدق عليه الموجود لوجود الوجود في الذهن فيصدق على الوجود

انه موجود ومعدوم مطلقا وهذا محال بخلاف الدار لا نختار فيها ان جزء الدار ليس بدار ولا يلزم من سلب الدارية الجزء سلبها عن الكل لانه لا يلزم ان يكون كل

الوصل الاول في الوجود والعدم

٥ قوله بحيث وهو ان على تقدير كون المعدود عبارة عن الكثرة من حيث انها معروضة للهيئة يكون تلك الهيئة خارجة عنه عارضة له وهو يستلزم المجهولية الذاتية كما لا يخفى فافهم ١٢ عبد الحق

المرصد الاول في الوجود والعدم

انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة كما يقال مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على ما علم ان يقال جزء الوجود متصف بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه والحمل عند الشيخ

اما فرض الشيء لنفسه فمستحيل واجتماع النقيضين مستحيل وفي الدار لا يلزم شيء منهما **قوله** انما المحال آه بل هذا ايضا ليس بمحال على الاطلاق فان الجزئي لاجزئي واللامفهوم مفهوم لكنا في هذا المقام تحقيق ستطلع عليه ان شاء الله تعالى **قوله** غاية ما في الباب آه بل غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما مطلقا كان الوجود معدوما مطلقا وقد عرفت انه مستحيل **قوله** وليس المراد آه حمل الوجود عند الشيخ الاشعري حمل اولي او حمل متعارف ذاتي وعند غيره حمل بالاشتقاق **قوله** وقد عرفت آه فيه مسامحة لان المذكور في ما سبق هو ان بداهة الوجود متفرع على كونه مفهوما واحدا

ما هو صفة للجزء صفة للكل لان المعتبر في الكل ذات الجزء لا صفته وانما يستلزم في الوجود عدم جزئه لعدم الكل بسبب خصوص المادة وهو لا نخصاها بين الوجود والعدم واستلزام انتفاء الجزء لانتفاء الكل فلا يلزم اجتماع النقيضين في الدار اذا اخترنا الشق الثاني فيه اذ اقلنا فيما الشق الثاني لا يلزم فرض الشيء لنفسه فصح قول المحشي ان في الدار لا يلزم شيء منهما وليس مراد المحشي ان بملاحظة الشق الاول لا يلزم عروض الشيء لنفسه مع ان اجزاء الدار ليست بدار بالمشاهدة وكونها دارا باطل بالضرورة **قوله** اما عروض الشيء لنفسه فمستحيل في التوصيف بالمستحيل اشارة الى ان بعض عروض الشيء لنفسه مستحيل وبعضه غير مستحيل كما سبق ذكره وكذا في توصيف اجتماع النقيضين بالمستحيل اشارة الى ان بعض اقسامه ليس بمستحيل وهو عروض الشيء لنقيضه كما ان المفهوم عارض للامفهوم انما المستحيل ان يعرض الشيء الثالث على ما مر **قوله** بل هذا اي حمل احد النقيضين على الآخر مواطاة ليس بمحال على الاطلاق اي سواء كان بالحمل المتعارف او الحمل الذي في القضايا الطبعية بل المحال انما هو حمل احد النقيضين على الآخر بالمواطاة بالحمل المتعارف اعني بالحمل المعتبر في المحصورات لا بالحمل المعتبر في الطبعيات لصحة قولنا الجزئي لاجزئي واللامفهوم مفهوم اذ المراد بالجزئي طبيعة الجزئي وانه كلي وكذا باللامفهوم دون افراد الجزئي واللامفهوم لان فرد الجزئي متصف بالجزئية فلو اتصف بالكلية اعني اللاجزئية لزم صدق النقيضين معا على شيء ثالث وهو الفرد ولا يخفى انه محال فقول المحشي بل هذا ترقي لا ايراد على الشارح اذ الظاهر من عبارته ان حمل احد النقيضين على الآخر محال مطلقا سواء كان بالحمل المتعارف او غيره وبهذا سقط ما قيل جوابا عن قول المحشي رحمه ايرادا ان الشارح المحقق اراد بالحمل الحمل المعتبر في المحصورات ولا شك في استحالة حمل النقيضين بهذا الحمل والا يلزم اجتماع النقيضين في الافراد ووجه السقوط ان المحشي يعترف باستحالة هذا الحمل اذا كان بطريق التعارف وانما ينفي استحالته على الاطلاق وليس هذا ايرادا على كلام الشارح بل ترقي في دفع توهم ولو جعلته ايرادا على ما يستفاد من ظاهر كلام الشارح لا يدفعه هذا الجواب فتأمل **قوله** ستطلع عليه اشارة الى التحقيق الذي سيذكره في بيان الوجه الثالث على زيادة الوجود **قوله** بل غاية ما في الباب اضراب عما ذكره الشارح ان جزء الوجود اذا اتصف بالعدم كان الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه فان الوجود من المعقولات الثانية فهو معدوم في الخارج حاصل الاضراب انه لزم الاستحالة لان الكلام في الوجود المطلق والعدم المطلق فاذا لم يتصف جزء الوجود بالوجود وكان متصفا بالعدم المطلق وهو يقتضي انعدام الوجود بالكلية في الخارج والذهن كليهما مع انه موجود في الذهن وهذا اجتماع النقيضين مستحيل **قوله** كان الوجود معدوما مطلقا اي في الذهن والخارج معا لاستلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل **قوله** حمل الوجود يعني ان حمل الوجود على الماهية حمل اولي ان اريد بالوجود الوجود الحقيقي لانه عين الماهية فالتغاير انما هو بحسب اللفظ او حمل متعارف ذاتي ان اريد بالوجود الوجود الانتزاعي والمراد بالحمل المتعارف الذاتي ههنا ما يكون مصداق الحمل نفس الذات ولا شك ان الوجود الحقيقي الذي هو عين الماهية منشأ لانتزاع الوجود المصدري كما سبق منا تحقيقه **قوله** وعند غيره آه اي غير الشيخ الاشعري حمل بالاشتقاق اي بواسطة ذو ونحوه لان الوجود عند غيره زائد على الماهية اي في الممكن فقط او الممكن والواجب كليهما فيكون حمله عليها بالاشتقاق **قوله** فيه مسامحة يعني ان المستفاد من كلام الشارح وقد عرفت ان مذهب الشيخ الخ ان المذكور فيما سبق

ث بالموجود ۴ ای مطلق الوجود لا الوجود المطلق او لا نه الشیخ الا انه یقول باشتراک الوجود لفظا کما مر ۱۲ ع

الاشعری اتصافه ای اتصاف الوجود بالوجود لانه نفس الحقیقة وانما موجودة فحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة ولیس یلزم منه کون الکل صفة للجزء لان وجود کل شیء عین حقیقته ولیس المراد بالصفة ما یکون خارجا عن الشیء قائما به بل ما یحمل علیه سواء کان عین حقیقته او داخلا فیها او خارجا عنها وقد عرفت ان ذکر مذهب الشیخ لا یناسب بهذا المقام لان الوجود اذا کان عین الحقیقة فمن الحقائق مرکبات ومنها بسائط فکذا الحال فی الوجودات وقد یقال فی حل الشبهة لا یتصف اجزاء الوجود لا بهذا ولا بذاک ای لا بالوجود ولا بالعدم وهو تصریح باثبات الواسطة بین الموجود والمعدوم فلا یتم الا علی مذهب مثبتی الاحوال فیکون اجزاء الوجود عندهم من قبیل الاحوال کما ان الوجود عندهم کذلک قوله فی الاستدلال ثالثا علی نفی الترکیب من الوجود متصفة لا اجزاء بوجود معا او بعدا او قبل قلنا هذا مبنی علی تمایز الجنس والفصل فی الخارج وتقدمهما

قوله لا یتصف آه فیه ان الکلام فی الاتصاف بالوجود والعدم بالمعنیین المتعارفین لا یعقل بینهما واسطة ومن اثبتها اخذ العدم او الوجود بمعنی آخر کما اشرنا الیه **قوله** فیکون اجزاء ه آه فیه ان الحال عند مثبتها تابعة لتحقق موصوفها فلو کان للوجود اجزاء وکانت تلک الاجزاء احوالا یلزم ان یکون الکل قبل کل اجزاءه لان تحقق الموصوف نفس وجوده فافهم

عدم مناسبة ذکر مذهب الشیخ لبساطة الوجود وترکیبه مع انه لیس کذلک انما الذکور فیما تقدم ان بداهة الوجود متفرع علی کونه مفهوما واحدا فی عبارته مسامحة وتقریر المسامحة ان القائلین ببداهة الوجود والقائلین بکسبیته انما بنیت مذاهبهم علی کون الوجود مفهوما واحدا مشترکا لانا اذا کان عین الماهیة فیبطل بدلیلان لان بعض الماهیات بدیهیة وبعضها کسبیة فلا یستقیم القول اذا ببداهة الوجود ولا بکسبیته بل ببداهته فی بعض الماهیات وکسبیته فی بعضها والدلیل المذکور علی بداهة الوجود مشتمل علی تردید بین بساطته وترکیبه هذا ایضا انما تاتی علی کون الوجود مفهوما واحدا مشترکا لما قلنا فی الاختلاف ببداهة الوجود وکسبیته من ان بعض الماهیات بسیطة وبعضها مرکبة فلا یستقیم القول ببساطة الوجود ولا بکسبیته بالکلیة فلما کان دلیل عدم مناسبة ذکر مذهب الشیخ فی کلام الماتن حوالة علی ما سبق قوله فیه ان الکلام لهذا رد علی قول المص وقد یقال فی الجواب لا یتصف اجزاء الوجود بالوجود ولا بالعدم لجزء الوجود من قبیل الاحوال حاصل الرد ان الکلام ههنا انما هو فی اتصاف جزء الوجود بالوجود او العدم بالمعنیین المتعارفین من ان الوجود عبارة عن مطلق التحقق سواء کان بالذات او بالاعتبار والعدم عبارة عن سلب الوجود المطلق یعنی سلب جمیع انحاء الوجود ولا یعقل بینهما واسطة بل الحال علی هذا التقدیر داخل فی الموجود فکیف یصح نفی الوجود والعدم معا عن جزء الوجود وقوله ومن اثبتها ای الواسطة وهو الحال هذا دفع دخل مقدر تقریر الدخل انه لما کان المراد بالوجود مطلق التحقق وبالعدم سلب الوجود المطلق فکیف یصح تقسیم الشیء الی الموجود والمعدوم والحال لان الحال داخل فی الموجود علی هذا التقدیر تقریر الدفع ان من اثبت الحال اخذ الوجود والعدم بمعنی آخر قوله کما اشرنا الیه ای فی شرح قول الشارح فظهر ان الثابت الذی یقابل النفی الی آخره حیث قال هناک ان الکون عند القائل بالحال اعم من الوجود لان الوجود عبارة عن تحقق الشیء بالذات یعنی نفی الواسطة فی العروض فیخرج الحال والکون عبارة عن مطلق التحقق سواء کان بالذات او بالواسطة فتذکر قوله فیه ان الحال هذا ایراد علی قول الشارح فیکون اجزاء الوجود عندهم من قبیل الاحوال تقریر الایراد ان جزء الوجود لا موجود ولا معدوم لا یستلزم کونه من الاحوال لان الحال عند مثبتیها تابعة لتحقق موصوفها حیث هی من قبیل ما له التحقق تبعیة الغیر فلو کان للوجود اجزاء وکان تلک الاجزاء احوالا یلزم ان یکون الکل اعنی الوجود قبل کل اجزائه لان اجزائه باسرها احوال والحال تحقق بعد تحقق موصوفه وموصوف الاجزاء هو الوجود لان جزء الوجود یحمل علیه فان الکلام فی الاجزاء الذهنیة وهی تحمل علی الکل قوله لان تحقق الموصوف نفس وجوده کانه دفع دخل تقریر الدخل ان الحال ما له تحقق تبعیة تحقق الغیر والوجود لیس متحققا وتشریح الدفع ان التحقق عبارة عن نفس الوجود فحمل التحقق علی الوجود ویکون حملا اولیا وبالذات قوله فافهم اشارة الی دفع تلک الایراد وتقریر الدفع ان الوجود نفسه عند القائلین بالحال

بالوجود على النوع فيه لان العدل في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج وهو اى تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه ممنوع بل لا تمايز بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو في الذهن دون الخارج كما سياتي تحقيقه او نختار انه اى جزء الوجود يتصف بالمعدوم اى بمفهوم المعدوم بل بالعدم ولا يكون الوجود محض العدم حتى يكون محالا بل محض معدوم ما فلا يلزم الا كون الوجودى كيا من اجزاء متصفة بنقيضه وكذا

قوله لان المراد تعليل لابتناء الدليل على تمايز الجنس والفصل وحاصله ان الدليل مبنى على تمايز الاجزاء الحدية بما تحد وهذه الاجزاء على المشهور منحصرة في الجنس والفصل وعلى غير المشهور قد يكون اجزاء خارجية متمايزة فلا بد في اتمام الدليل من ان يثبت التمايز في الجنس والفصل حتى يثبت به تمايز الاجزاء الحدية على المشهور وغير المشهور وقد نبهناك سابقا على ان المقصود من هذا الدليل والدليل السابق عليه نفى الاجزاء الخارجية ويحصل منه نفى الاجزاء العقلية بناء على القول الصحيح من استلزام التركيب الذهنى للتركيب الخارجى **قوله** فلا يلزم الخ الكلام في اتصاف الاجزاء بالوجود المطلق والعدم المطلق لو كانت الاجزاء معدومة مطلقة لزم

من الاول الموصوف بجزء الوجود وليس هو الموجود لان الموصوف ما يقوم به الصفة وجزء الوجود لا يكون ان يقوم بالموجود ولا امتناع قيامه بالمحال انما المحال ان يعلم ان موصوف جزء الوجود هي الذات كما ان موصوف الوجود وذلك لا شك ان نفس الذات متقدمة على الوجود وجزئه ولو تقدمت ما ذا بها فلا اشكال تامل قوله او حاصله ان الدليل الخ المقصود منه ما اورده الفاضل مرزاجان وتفصيل المقام ان المستدل استدل على بساطة الوجود بان الوجود لو كان اجزاء فتلك الاجزاء تتصف بالوجود وانا نحن الكل او بعده او قبله والشقان الاولان باطلان ضرورة انتفاء الاجزاء بالوجود قبل الكل لتقدم الجزء على الكل بحسب الوجود وكذا الشق الثالث لانه يقتضى ان يكون قبل الوجود وجود فيتقدم الشئ على نفسه لان تقدم الفرد الذى يتصف بالجزء يستلزم تقدم المطلق وتقدم الوجود المطلق على نفسه باطل واذا ابطل اللازم بجميع صوره بطل الملزوم فثبت ان الوجود بسيط والمصنف اجاب عن هذا الدليل بان انتفاء الاجزاء بالوجود قبل الكل مبنى على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بحسب الوجود على النوع في الخارج وهذا باطل لان الحد على المشهور انما تركب من الجنس والفصل الذين هما من الاجزاء الذهنية فلا يجب تقدم اتصافهما بحسب الوجود على النوع بل هما متصفان بالوجود بتضمن النوع فلا يلزم تقدم اتصاف جزء الوجود بالوجود حتى يلزم المحال بل يكون متصفا بالوجود في ضمن اتصاف الكل به اذا التقدم بالاتصاف على الكل انما يلزم في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود في الخارج واعترض الفاضل مرزاجان على ذلك الجواب بحاصله ان التحديد جائز بالاجزاء الخارجية على ما نقل الامام عن الشيخ الرئيس انه صرح في الحكمة المشرقية بانه يجوز التحديد بالاجزاء الخارجية فلا يكون كلام المستدل مبنيا على تمايز الجنس والفصل في الخارج حتى يصح كلام المصنف بل هو مبنى على تمايز الاجزاء الخارجية في الخارج لا محدودية بل هذا ما وقع فقصد السيد المحشى الجواب عن ذلك الاعتراض بان الدليل مبنى على تمايز الاجزاء الحدية وهذه الاجزاء على المشهور منحصرة في الجنس والفصل وعلى غير المشهور قد يكون اجزاء خارجية متمايزة فلا بد من اتمام الدليل من اثبات التمايز في الجنس والفصل حتى يثبت به تمايز الاجزاء الحدية على المذهب المشهور والغير المشهور معا وحاصله ان المقصود ههنا ثبوت تمايز الاجزاء الحدية على المذهبين معا وذلك موقوف على اثبات التمايز بين الجنس والفصل لان الاجزاء الحدية منحصرة على المذهب المشهور في الجنس والفصل فلو لم يثبت تمايزهما كيف يثبت تمايز الاجزاء الحدية على المذهبين وهذا ظاهر قوله وقد نبهناك اشارة الى دفع الجواب الذى ذكره بقوله وحاصله يعنى ان ليس المقصود من الدليل الدليل السابق عليه نفى الاجزاء الحدية حتى يتوقف الدليل على ثبوت تمايزها بل المقصود منه نفى الاجزاء الخارجية سواء يحد بها او لا فالدليل انما يبتنى على تمايز الاجزاء الخارجية ولا يتوقف على تمايز الجنس والفصل حتى يجب علينا اثباته واذا بطلت الاجزاء الخارجية بطلت الاجزاء الذهنية بناء على القول الصحيح من استلزام التركيب الذهنى للتركيب الخارجى فالتركيب الخارجى لازم للتركيب الذهنى فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم لا يقال ان الامام ليس بقائل بالاستلزام فكيف يتم دليله لانا نقول مقصود المحشى اتمام الدليل لو بتغيير فلا يضره عدم قول الامام بالاستلزام مع ان عدم الاستلزام لم يثبت من الامام قوله سابقا حيث قال ثم لا يخفى ان المقصود من هذا الدليل الخ في شرح قول المصنف فيكون الكل صفة للجزء فتذكر قوله الكلام في اتصاف الاجزاء الخ حاصله ان الرد على المصنف الشارح حيث قال ان جزء الوجود يتصف بالعدم ولا يكون الوجود

المرصد الاول في الوجود والعدم

المرصد الاول في الوجود والعدم

كل مركب من اجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه فان العشرة مثلا مجموع لا شيء منها بعشرة اعني الوحدات التي تركب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان مثلا ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء ليست جزءا من المركب ولنا ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه بالكنه والايصال اليه واما انه لا يفيد كالاي الكنه شيء من الرسوم

قوله وكذا الحال الخ كانه اشار الى ان هذا الجواب ليس مختصا بالاجزاء الخارجية حتى يكون مع الجواب الاول حصول الشيء من اللاشيء المحض كما اشرنا اليه جوابا واحدا اجماليا الترديد بل هو جار في الاجزاء الذهنية ايضا فانه يجوز ان يحمل نقيض الكل على الجزء الذهني كما يجوز ان يحمل على الجزء الخارجي والتحقيق ان الطبيعة النوعية من خواص الطبيعة الجنسية والفصلية خارجة عنهما ومغايرة لهما بحسب المفهوم فيكون حملها عليهما بالحمل الاولي ممتنعا وبالحمل المتعارف جائزا فيجب ان يكون حمل نقيضها

محض العدمات حتى يكون محالا بل محض معدومات فلا يلزم الا كون الموجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه ولا استحالة فيه بان الكلام في اتصاف الاجزاء بالوجود المطلق والعدم المطلق فلو اتصفت هذه الاجزاء بمفهوم العدم كانت لا شيئا محضا ويلزم منه حصول الشيء اي الوجود من اللاشيء المحض اي الاجزاء التي هي معدومة ولا يخفى انه محال الا ان الاجزاء اذا كانت لا شيئا محضا كان الوجود كذلك مع انه موجود في الذهن فيصدق على الوجود انه لا شيء محض وانه موجود وهذا محال القياس على المركبات الاخر كالماء والسكنجبين قياس مع الفارق اذ لا يلزم فيها على تقدير اتصاف اجزائها بنقيض الكل بمعنى عدم كونه لا شيئا محضا الا ان الجدار مثلا ليس ملزوما لا يلزم منه الا ان يكون لا شيئا محضا بل يلزم فيها تركيب الكل من اجزاء متصفة بنقيض الكل ولا استحالة فيه قوله كما اشار اعلم ان في هذا المقام توجيهان احدهما ان يكون هذا الجواب احدا وحاصل ان المراد بالاجزاء في قوله يتصف الاجزاء بالوجود مع ابعد ان الاجزاء الذهنية نختار انها لا يتصف بالوجود قبل الكل ولا بعده لعدم الاستحالة في عدم تقدم الجزء الذهني على الكل لاتحاده معه ذاتا ووجودا على ما اشرنا اليه من قبل وان اريد بها الاجزاء الخارجية نختار انها تتصف بالعدم لان الكل اول مركب انما يتصف اجزاؤه بنقيضه وثانيهما ان يكون جوابين لا ترديد فيهما حاصل الجواب الاول انا نختار الشق الاول اي جزء الوجود يتصف بالوجود مع ما قلتم انه يلزم تقدم الجزء على الكل بحسب الوجود موقوف على كون الاجزاء الحدية متمايزة وهو ليس بثابت حاصل الجواب الثاني انا نختار الشق الثاني اي اجزاء الوجود تتصف بالعدم ولا حرج في ذلك ان كان المراد بالاجزاء الاجزاء الخارجية لانها مباينة للكل ذاتا ووجودا فيحمل نقيض الكل عليها بالحمل الاولي والحمل المتعارف وان كان المراد بها الاجزاء الذهنية فالاتصاف بالحمل الاولي لان الجزء الذهني يجب حمل نقيض الكل عليه بالحمل الاولي لامتناع كون الكل محمولا بالحمل الاولي عليه فيجب ان يصدق نقيضه عليه بهذا الحمل والا لارتفع النقيضان كما سيجيء تحقيقه واذا عرفت هذا فعليك ان تطلب المحشي ان الشارح بين ان هذا الجواب ليس مختصا بالاجزاء الخارجية حتى يكون مع الجواب الاول جوابا واحدا اجماليا الترديد بل هو جار في الاجزاء الذهنية ايضا فيجب الاشارة انه لو قوله وكذا الحال في الاجزاء الذهنية في هذا الجواب كان الجواب مختصا بالاجزاء الخارجية كما هو التوجيه الاول لما كان للزيادة فائدة بل هو لغو قوله فانه يجوز دليل لجريان هذا الجواب في الاجزاء الذهنية حاصله انه كما يجوز حمل نقيض الكل على الجزء الخارجي يجوز حمله على الجزء الذهني غاية ما في الباب انه يجوز حمل نقيض الكل على الجزء الخارجي بالحمل الاولي والحمل المتعارف معا لان الجزء الخارجي مباين للكل في وجوده وفي الجزء الذهني يجوز صدق نقيض الكل عليه بالحمل الاولي لا بالحمل المتعارف كما سيجيء قوله والتحقيق حاصل التحقيق ان الطبيعة النوعية التي تتركب من الجنس والفصل كل منهما من خواص الطبيعة الجنسية والفصلية فالانسان كل مركب من الحيوان والناطق وهو من خواص الحيوان وكذا الناطق الا انه مما غير شاملة بالنسبة الى الحيوان وشاملة بالنسبة الى الناطق والطبيعة النوعية خارجة عن الطبيعة الجنسية والفصلية مغايرة لهما بحسب المفهوم وان كانت متحدة معهما بحسب المصداق ولما كانت الطبيعة الجنسية مغايرة لهما بحسب المفهوم فيمتنع حمل الطبيعة النوعية على الطبيعة الجنسية والفصلية بالحمل الاولي لانه موقوف على الاتحاد في المفهوم ويجب حملها عليهما بالحمل المتعارف لانه مبني على الاتحاد في المصداق ولا يخفى ان مصداق الطبيعة الجنسية والنوعية والفصلية واحد

اصلا فلا یجوز ان یکون من الخواص ما تصوره موجب لتصور کنه الحقیقة وان یکون للوجود خاصة کذلک قوله ای الوجه الثانی

علیهما بالحمل الاولی و ایجابا بالحمل المتعارف ممتنعا فالتردید فی الدلیل ان کان بحسب الحمل الاولی فهذا الجواب یجری فی الاجزاء الذهنیة والا فلا فتدبر **قوله** بوجوه آه انت تعلم ان فی التعریفات تصورا واحدا متعلقا بالمعرف اولا و بالذات وبالمعرف ثانیا و بالعرض فاذا فرض تصور کنه الشیئ بعد تصور خاصته یکون ههنا تصوران احدهما متعلق بکنهه والآخر متعلق بخاصته فالتصور الثانی ان حصل بالبداهة یحصل التصور الاول ایضا کذلک اولا نظر ههنا وان حصل بالنظر فذلک النظر متعلق حقیقة بهذا التصور لا بالتصور الاول فهذا التقریر لا یوجب کسبیة الوجود بل یؤکد بداهته فافهم

واذا کان حمل الطبیعة النوعیة علیهما بالحمل الاولی ممتنعا وبالحمل المتعارف واجبا کان حمل نقیض الطبیعة الجنسیة علیهما بالعکس یعنی یکون بالحمل الاولی ایجابا وبالحمل المتعارف ممتنعا لئلا یلزم ارتفاع النقیضین او اجتماعهما وذلک لان الانسان یجب حمله علی الحیوان والناطق بالحمل المتعارف ای ما یتحد فیه المصداق لانه یقال الحیوان انسان والناطق انسان بمعنی ان ما یصدق علیه الحیوان والناطق یصدق علیه الانسان ویمتنع حمل الانسان علی الحیوان والناطق بالحمل الاولی وهو ما یتحد معه المفهوم والمصداق لان الانسان مغایر فی المفهوم لکل احد من الحیوان والناطق فکیف یصح حمله علیهما واما اللاانسان ای نقیض الطبیعة النوعیة فحمله علی الحیوان والناطق بالعکس یعنی یجب حمله علیهما بالحمل الاولی فیقال الحیوان لا انسان والناطق لا انسان بمعنی ان مفهومهما لیس مفهوم الانسان بل مفهوم اللاانسان ویمتنع حمله علیهما بالحمل المتعارف فلا یقال الحیوان لا انسان والناطق لا انسان بمعنی ان مصداق الحیوان یصدق علیه اللاانسان ومصداق الناطق یصدق علیه اللاانسان بل یجب صدق الانسان علیهما وهذا غایة التوضیح لکلام المحشی قوله فالتردید هذا دال الی المطلوب المدعی بالتحقیق حاصله ان حمل الکل علی الجزء الذهنی اذا کان بالحمل الاولی ممتنعا وبالحمل المتعارف واجبا فالتردید فی دلیل المستدل یعنی فی قوله جزء الوجود اما یتصف بالوجود او بالعدم ان کان بحسب الحمل الاولی بمعنی ان جزء الوجود اما ان یحمل علیه الوجود بالحمل الاولی او لا فهذا الجواب ای الجواب المذکور باختیار الشق الثانی یجری فی الاجزاء الذهنیة لان الکل غیر محمول علیها بالحمل الاولی فیجب حمل نقیضه علیه قوله والا فلا ای وان لم یکن التردید فی الدلیل بحسب الحمل الاولی بل بحسب الحمل المتعارف او بالحمل المطلق لا یجری هذا الجواب ای باختیار الشق الثانی فی الاجزاء الذهنیة لان الوجود الذی هو الکل یجب صدقه علی جزئه بحسب الحمل المتعارف والحمل المطلق فکیف یصح نفیه اما عدم صحة النفی بحسب الحمل المتعارف فظاهر واما عدم صحته بحسب الحمل المطلق فلان نفی الشیئ المطلق لا یکون الا بانتفاء جمیع الافراد ولا یخفی ان الوجود محمول علی جزئه بطریق المتعارف فلا یصح نفی الحمل المطلق قوله فتدبر لعله وفیق قوله انت تعلم هذا ایراد علی جواب المصنف فلا یجب الخ تفصیل المقام ان المستدل ابطل تعریف الوجود بالرسم بان الرسم لا یفید معرفة کنه الحقیقة والنزاع فیها فی تصور بوجه الوجود الذی یمکن تحصیله بالرسم واجاب عنه المصنف بقوله ان الرسم لا یفید معرفة کنه الحقیقة وقال لم لا یجوز ان یکون من الخواص ما تصوره موجب لتصور کنه الحقیقة فیکون للوجود خاصة کذلک فرد علیه السید المحشی بقوله انت تعلم وتقریره ایرادا واضح قوله تصورا واحدا علی مذهب الاخیر فذهب الی ان الوجه وذو الوجه کلاهما متصوران بالذات کما اشرنا الیه من قبل قوله بالمعرف اولا وبالذات بکسر الراء علی صیغة اسم الفاعل قوله وبالمعرف ثانیا وبالعرض بفتح الراء علی صیغة اسم المفعول من باب التفعیل قوله یکون ههنا ای فی الصورة المفروضة قوله فالتصور الثانی ای التصور المتعلق بخاصته قوله یحصل التصور الاول ایضا کذلک ای ان حصل تصور خاصة الشیئ بالبداهة یعنی تعلق التصور بنفسها یحصل التصور الاول ای المتعلق بکنه الشیئ ایضا کذلک ای بالبداهة وبین الملازمة بقوله اولا نظر ههنا لان النظر عبارة عن ترتیب متصل به العقول لتحصیل المجهول ولما علم تصور الخاصة بالبداهة وتعلق التصور بنفسها لم تجعلها النفس مرآة لحصول الکنه والا لزم ان لا یتصور الکنه بالذات بل یکون تصورا واحدا متعلقا بالخاصة بالذات وبالکنه بالعرض مع انه فرض ههنا تصوران قوله وان حصل بالنظر ای ان حصل التصور المتعلق بالخاصة بالنظر بجعل النفس مرآة لحصولها فذلک النظر حقیقة متعلق بهذا التصور لا بالتصور المتعلق بکنه الشیئ قوله فافهم لعله اشارة الی انه یمکن ان یجعل الخاصة مرآة لحصول الکنه ویکون تصور الخاصة مستلزما لتصور الکنه بحیث یکون ههنا تصور واحد متعلق بخاصته

الفصل الاول
فی الوجود
والعدم



عه فيه منافشة بل كونه معروف مسلم كونه بديهيا انتهى فكان التزام التوقف المذكور لم يستلزم الدور فتامل اقول و قد اجاب عن هذا السؤال الناكت بقوله اذا اريد آه فتفكر ١٢ عبيد

لابطال الرسم لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلم كونه بديهيا فيكف يسلم انه لا اعرف منه بل نقول كونه

اعرف يتوقف على كونه بديهيا فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى و ما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح هنا قوله في

الاستدلال تأمل لكون الوجود اعرف مما عداه لان الاعم جزء الاخص بل قد يكون الاعم عرضا عاما للاخص فلا يلزم من

تصور الاخص و لو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال على ذلك تأملنا الفيض قلنا

مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط و ارتفاع الموانع و نحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة

عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام قوله في هذا الاستدلال شروط العام و معانداته

قوله مصادرة اي شبيهها فان صدق اعرفية الوجود في الواقع موقوف على صدق بداهته لان العلم بها موقوف على العلم بها حتى يكون مصادرة

حقيقة اشار الى ان مراده شبيه المصادرة بقوله فان من لم يسلم آه اي الحكم و ذلك لان مقدمة تساوي اصل المدعى في عدم التسليم و فيه انه اذا اقام الدليل على الاعرفية

فلا مجال لعدم التسليم فالاولى ان ينظر في الدليل **قوله** فجاز ان يوجد آه و ذلك بان لا يكون لعلم الاخص و للعلم الاعم شرائط او يكون لهما شرائط و تحقق

علم الاخص دون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها و على كل تقدير لا يلزم الاكثرية و وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى يثبت بها اعرفية الاعم من الاخص

الوجود اولا و بالذات و بكنهه ثانيا و بالعرض فلا يكون كنه الوجود كسبيا كما قال قوله اي شبيهها لما كان يرد ههنا ايراد و هو ان حقيقة المصادرة ان

يتوقف العلم بالمقدمات و اطرافها على العلم بالمطلوب و لا يخفى ان العلم باعرفية الوجود لا يتوقف على العلم ببداهة الوجود بل يستدل باعرفية الوجود على بداهته و اكان لا

يتوقف صدق اعرفية الوجود في الواقع على صدق بداهته كذلك فكيف يستقيم قول المص ههنا قوله لا اعرف من الوجود مصادرة اجاب المحشي عنه بصرف

عن الظاهر حاصله ان المراد ههنا بالمصادرة ما هو شبيهها و هو ان يكون صدق المقدمات في الواقع موقوفا على صدق المطلوب في نفس الامر لا علمها على علمه فيكون الدليل مشتملا على

شبيه المصادرة لتوقفه على مقدمة مساوية للمطلوب في عدم التسليم و هو قوله لا اعرف من الوجود قوله لان العلم بها اي لا اعرفية يتوقف على العلم ببداهة الوجود

يجوز ان يحصل العلم باعرفية الوجود بدون العلم ببداهته و لم يقم دليل على امتناعه قوله بقوله فان من لم يسلم آه و وجه الاشارة انه لو كان مراده بالمصادرة حقيقتها

لقال فان العلم بالاعرفية موقوف على العلم بالبداهة و لما لم يقل ذلك قال فان من لا يسلم علم ان مراده ما هو شبيه بالمصادرة اي المراد مقدمة مساوية للمطلوب في

الجهالة و الخفاء فمن لا يسلم المدعى لا يسلم هذه المقدمة قيل لا مصادرة ههنا و لا شبيهها اما الاولى فظاهر و اما الاخرى فلان اعرفية الوجود مركوزة في القلوب

و الاذهان لان الكلام في الوجود المصدري فيستدل بها لا اعرفية على البداهة و اجيب بانه كما ان الاعرفية مركوزة كذلك البداهة مركوزة فمن نازع في البداهة لا يسلم

ينازع في الاعرفية فلا يسلمها قوله و فيه اي فيما ذكره المحشي في الجواب بقوله لا اعرف من الوجود مصادرة ما حاصله انه اذا اقام الدليل على اعرفية الوجود فلا مجال لعدم تسليم المدعى بل الاولى

ان يناقش في الدليل و انما قال فالاولى و لم يقل فالصواب لانه يمكن توجيه المتن بانه منع مقدمة مستند لانه راجع الى منع الدليل و لذا قال الشارح و ما ذكرتم الخ قوله فقد

اي جواز ايجاد الفاعل المختار العلم الخاص بدون العلم بالعام بان لا يكون لعلم الاخص و لا لعلم الاعم شرائط او يكون لهما شرائط و يوجد الفاعل المختار علم الاخص

بدون علم الاعم مع عدم تحقق الشرائط او مع تحقق الشرائط يعني سواء تحققت لي هذه الصورة شرائط و لكن يوجد العلم بالخاص ان علم او ما تحقق الشرائط و يوجد العلم بالخاص

بدون العلم بالعام فانتفت اذا تحققت الشرائط لا بد من وجود المشروط لان المشروط لا يتخلف عن شروطه قلنا هذا مم فانه مبني على مذهب الحكماء من انه عند اجتماع الشرائط يجب

الفيضان من المبدء و نحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة الى الله تعالى فجاز ان يوجد المشروط بدون الشروط و لذا يحتمل ههنا ان يكون شرائط العام و الخاص متحققة و شرائط

العام جزء من شرائط الخاص لكن يوجد العلم بالخاص دون العلم العام لكان تحقق المشروط ضروريا عند تحقق الشرائط لما كان هذا الاحتمال ساغ ههنا فافهم و استقم بحيث الانفكاك

او هو قوله على كل تقدير من عدم كون الشرائط للعام و الخاص او كونها لهما مع تحققها او عدم تحققها قوله حتى يثبت بها اي بالاكثرية علم الاعم

+ اقول لا يخفى على المرتاض بالعلم المنطق ان الدليل يختص بالمطلوب التصديقي و المقدمات هي القضايا التي هي اجزاء الدليل و ان اطراف المقدمات هي المعلومات التصورية فكيف يتصور توقف علم الاطراف على المطلوب الذي هو القضية بعينها و قد منع المنطقيون كسب التصور من التصديق و بالعكس اللهم الا ان يحذف العاطف مع المعطوف فتدبر ١٢ محمد عبيد الله الصغير عفي عنه

عه حاصله ان علم الکل نوع منهما فی صورة اکثر من علم ذلک النوع فی صورة مع علمه فیصور قوله لا یلزم منه ان یکون علم احد النوعین فی الصورة الاولی والثانیة اکثر من علم النوع الآخر فی مابین الصورتین ۱۲

المرصد الاول فی الوجود والعدم

فیکون المجموع الاول اکثر من المجموع الثانی وبالجملة لزم ان یکون المجموع الاول من المجموع الثانی ۱۲ محمد اکبر دہلوی

اما علی الاول فظاهر واما علی الثانی فلجواز ان یکون وقوع علم الاخص مع الشرائط وبدونها اکثر من وقوع علم الاعم کذلک عه ینذفع ما یترآی ان وقعه من ان الشروط قلما یتخلف عن شروطه+ الغیر الحقیقیة والمفروض ان شروط العام بعض من شروط الخاص فیکون وقوع علم الخاص بدون علم العام قلیلا من غیر عکس فیلزم ان یکون العام اعرف من الخاص وذلک لان علم العام الخاص مع شرائطهما اکثر من علمهما بدونها ومن عدم علمهما معها لکن یجوز ان لا یکون لهما شرائط او یکون لهما شرائط ویکون علم الخاص معها وبدونها اکثر من علم العام کذلک

قوله اما علی الاول بیان للملازمة بین قولنا اذ لم یکن لعلم العام والخاص شرائط لا یلزم الاکثریة ووقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص ای الملازمة ظاهرة اذ الشرائط کانت موجبة لاستبعاد العقل عن وقوع العلم الاخص بدون العلم الاعم ولما انتفت الشرائط بالکلیة لم یبق موجب الاستبعاد فیلزم الاکثریة قوله واما علی الثانی ای یکون لعلم العام والخاص شرائط ویوجد علم الخاص بدون العلم بالعام مع عدم تحقق الشرائط او تحققها قوله فلجواز ان یکون الخ یعنی یجوز ان یکون وقوع علم الاخص مع الشرائط وبدون الشرائط معا اکثر من وقوع علم العام مع الشرائط وبدون الشرائط معا کان یکون وقوع علم الاخص مع الشرائط وبدونها مائة مرة وعلم العام بدونها ومعها احدی وثمانین مرة فمجموع علم الاخص زائد علی مجموع علم الاعم وان کان علم العام مع الشروط مساویا لعلم الخاص کذلک بان یکونا ثمانین مرة وذلک ان یحمل الواو بمعنی کل واحد واحد یعنی یجوز ان یکون علم الاخص مع الشرائط اکثر من علم الاعم معها مثلا یکون علم الاخص معها تسعین مرة وعلم الاعم معها ثمانین مرة وان یکون علم الاخص مع عدم تحقق الشرائط اکثر من علم الاعم مع عدم تحقق الشرائط کان یکون الاول عشرین مرة والثانی مرة واحدة فاعلم ان ههنا ثلث صور احدها ان یکون العلم بالخاص بدون تحقق الشرط زائدا علی العلم بالعام بدونها والعلم بالخاص مع الشرط مساو للعلم بالعام معها وثانیها ان یکون العلم بالخاص مع الشرط زائدا علی العلم بالعام معها والعلم بالخاص بدون الشروط مساویا بالعلم العام کذلک وثالثها ان یکون علم الخاص مع الشرط وبدون الشرط ای کل واحد منهما زائدا علی العلم بالعام کذلک ای کل واحد منهما وستعرف توضیح ذلک فی النقشة التی ادرجناها فی هذه الحاشیة قوله وبه ای بما ذکرنا من انه یجوز ان لا یکون للعلم بالعام والخاص شرائط او یکون ولکن یکون العلم بالخاص مع الشرائط وبدونها اکثر من علم العام کذلک یندفع ما یترآی ای ما یتراءی من باب التفاعل ای یظن وقوله من ان بیان ما الموصولة قوله من ان الشرط حاصل الایراد ان المشروط لا یتخلف عن الشروط الحقیقیة اصلا وهی التی یجب تحقق الشرط عند تحققها فاما عن الشروط الغیر الحقیقیة وهی التی لا یجب تحقق المشروط عند تحققها فقلما یتخلف المشروط عنها وان جاز التخلف عنها والمفروض ان شروط العام بعض من شروط الخاص لکون الاعم جزءا منه فیکون وقوع علم الخاص بدون العلم العام قلیلا من غیر عکس یعنی لیس وقوع العلم بالعام من نوع العلم بالخاص قلیلا لوجود شرائطه بدون وجود شرائط الاخص فالاعم علمه اکثر من علم الاخص فاذا کان علمه اکثر تکون اعرف فیلزم ان یکون العام اعرف من الخاص قوله وذلک ای وجه الاندفاع یعنی ان قلة التخلف عن الشرائط الغیر الحقیقیة انما یقتضی ان علم العام مع الشرائط اکثر من علمه بدونها وکذا علم العام مع الشرط اکثر من عدم علمه معها وکذا فی الخاص لکن لا یلزم منه اکثریة علم العام من علم الخاص لجواز ان لا یکون لهما شرائط او یکون لهما شرائط لکن یکون علم الخاص بدون الشروط اکثر من علم العام بدون الشروط فیکون علم العام بدون الشروط مثلا مرة وعلم الخاص بدون الشروط عشرین مرة فکان علمهما بدونها اقل من علمهما معها کان یکون علمهما معها ثمانین وان یکون عدم علم العام مع الشروط اکثر من عدم علم الخاص معها کان یکون الاول عشرین مرة والثانی عشر مرة فهذه هی الصورة الاولی ووجود شرائط العام فی هذه الصورة مائة مرة ووجود شرائط الخاص تسعین مرة والعلم بالعام احدی وثمانین مرة والعلم بالخاص مائة مرة والصورة الثانیة کهذا الا ان علم العام فیها بدون الشرط مساو لعلم الخاص کذلک وعلم الخاص مع الشرط تسعین ووجود شرائط الخاص فیه مائة مرة کما ان وجود شرائط العام کذلک والعلم بالخاص فیها احدی وتسعین مرة والصورة الثالثة مثل الاولی الا ان فیها علم الخاص مع الشرط تسعین مرة وعلم العام ثمانین ووجود شرائط الخاص فیها مائة مرة کشرائط العام وعلم الخاص فیه مائة وعشر مرة کما سیظهر لک توضیح الصور الثلث بمعاینة هذه النقشة

+ یعنی ان الشرائط وان کانت عادیة و غیر حقیقیة لکن مع ذلک لا یتخلف المشروط عنها الا قلیلا و المفروض الخ ۱۲ تهذیب

١ قوله اراد بالخارجة المعنى المتعارف فلا يرد ان الكيفيات النفسانية من الامور الخارجية بالمعنى الاعم كما مر ١٢ ع

اقل من شروط الخاص ومعانداته قلنا ذلك الذي ذكرتموه انما هو بالنسبة الى تحققهما اى تحقق العام والخاص في الموجودات

اذ العموم والخصوص انما تعرض للشيء باعتبار ذلك فالاعم يكون متحققا في موجودات في افراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا ترتبت

الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما يكون شرطا لتحقق الاعم ومعاندا له فهو شرط لتحقق

الاخص ومعاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير

فرد الاخص لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن فجاز ان يحصل صورة

الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصورتين الذهنيتين بل هي متعاونة الا ترى ان الضد اقرب خطورا بالبال عند تصور الضد

قوله فليتامل قوله كالجوهر آه فيه اشارة الى ان المقدمة القائلة بان شروط العام شروط الخاص بالقياس الى التحقق في الافراد ايضا لا تتم كلية فان كلما

يتوقف عليه العام العرضي لا يلزم ان يتوقف عليه الخاص لانهما متغايران بالذات وشرط احد المتغايرين لا يلزم ان يكون شرطا للآخر وكذا ان اريد بالشرط اللازم

نقشه تحقق احدهما بدون الخاص	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١
[illegible]	—	ج	ب	ب	ح	ت	ت	ج	ب	ت	
[illegible]	—	—	ب	ج	ح	ت	ت	ت	ب	ج	
[illegible]	—	ح	ب	ج	ح	ت	ت	ت	ب	ت	

وقد عرفت بمعاينة هذه النقشة ان علم العام والخاص في جميع الصور مع شرائطهما اكثر من علمهما بدونها ومن عدم علمهما مع الشرائط قوله فليتامل اشارة الى تمام

قوله فيه اشارة آه اي في ايراد التمثيل بالجنس العالي هو الجوهر نسبة الى نوع الانسان وصنفه قوله لا يتم كلية اي سواء كان العام ذاتيا للخاص

او عرضيا له قوله فان كلما يتوقف عليه العام العرضي كالماشي فانه يتوقف على الرجل ونحو ذلك لا يتوقف وجود الانسان عليه قوله لانهما اي العام العرضي

والخاص قوله وكذا ان اريد هذا دفع لما توهم الفاضل الزاهد من ان شرط العام لا يستلزم ان يكون شرط الخاص اذا اريد بالشرط ما يتوقف عليه وجود المشروط

واما اذا اريد بالشرط اللازم تم المقصود اذ الظاهر ان ما كان لازما للاعم كان لازما للاخص بناء على ان المراد بالاعم ما كان لازما له وحاصل الدفع ان اراده اللازم من

الشرط ايضا لا يتم المقصود ولا يجدي نفعا لانه ينفع اذا كان الاعم لازما للاخص لكي يكون لازم اللازم لازما واما اذا كان الاعم بنفسه غير لازم للاخص لا يكون لازم الاعم لازما

للاخص وكون الاعم ههنا لازما في حيز المنع فان قلت ان الكلام في الاعم المطلق لا الاعم من وجه ولو لم يكن الاعم لازما للاخص لوجد الاخص بدون الاعم فيصير الاعم مطلقا اعم

من وجه قلت كلا لان الاعم من وجه انما يتخلف عن الاخص في مادة لا يوجد فيها الاعم دائما حتى يكون هو فرد الاخص دون الآخر وكذا في مادة تتخلف في بحال

الآخر مثلا الحيوان يوجد في بعض المواد كالحبشي لا يوجد فيها الابيض دائما وكذا الابيض يوجد في الثلج والقطن والحيوان لا يوجد هناك دائما ولذلك ترى ان الحالتين

التخلف في العموم من وجه في سالبتين جزئيتين دائمتين عادة فيقال ان بعض الحيوان ليس بابيض دائما وكذا بعض الابيض ليس بحيوان دائما والذي يجب للاعم

المطلق ان يصدق الاعم على كل افراد الاخص بالفعل اي في وقت من الاوقات دائما فلا ينافي العموم المطلق عدم اللزوم كيف ولو كان الاعم مطلقا لازما لكل

افراد الاخص دائما للزم ان لا ينعقد عن المحمول الاعم والموضوع الاخص الا قضية دائمة فلا يصح قولنا كل انسان متنفس بالفعل لا بالدوام مع انهم صرحوا بجوازه

المرصد الاول في الوجود والعدم

كالحيوان والناطق للانسان ١٢ ع

منه بداهة نعم اذا كان الاعم جزء الاخص كان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه لكن معاندا لتحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقق الاخص فيه من غير عكس كلي في المتكرر اي كون الوجود بديهيا فرقتان الاولى من يدعي انه كسبي يحتاج الى معرف فيتوجهون الاول انه اما نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا لان الماهيات فانه ليس كنه شئ منها بديهيا انما البديهي بعض وجوهها واما زائد عليها كما هو مذهب غيره فيكون الوجود من عوارضها اي عوارض الماهيات فيعقل الوجود تبعا لها لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية فلا يكون الوجود بديهيا ايضا لان التابع للكسبي لا يكون الا كسبيا والجواب انا لا نسلم انه اذا كان عارضا للماهية يعقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه ومن يدعي ان تصور الوجود اول الاوائل في التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره سلمناه لكن يكفي لتصور العارض تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه اي عن هذا الوجه بانه يعقل العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي هي اعني مفهوم لفظ الماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها بانها تعقل غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج الى احد الجوابين السابقين

فان الاعم اذا كان غير لازم للاخص فلا زمه ليس بلازم له **قوله** نعم آه هذا اذا اشترط في علم الشئ بالكنه تصور اجزائه بالكنه وبما لمغت وقد عرفت ان الامر ليس كذلك **قوله** انه اما نفس الماهية آه انت تعلم ان الكلام في الوجود المطلق وهو معنى واحد فلا يناسب التردد **قوله** فانه ليس آه لا يخفى ان كثيرا من الماهيات يتحصل بالوجود العرضي الموجود في الخارج كما يعقل الجسم بكونه متصفا بالسواد والبياض ولم يكن كنهه الوجوه متصورا بالبداهة لكان المقصود بالعرض مقصودا بالذات في ملاحظة واحدة فتعرف

هكذا افاد بعض المحققين نور الله مرقده **قوله** هذا اذا اشترط آه اي كون شرط الاعم شرط الاخص اذا كان الاعم جزء الاخص كان الاخص متصورا بالكنه انما يتم اذا اشترط في علم الشئ بالكنه تصور اجزائه بالكنه ما بلغت وقد عرفت في شرح المطالع انه يجوز تصور البداهة ان تصور الكنه لا يستلزم تصور اجزائه فح لا يلزم ان يكون كل ما هو شرط الاعم شرط الاخص فتذكر **قوله** لا يخفى الخ هذا ايراد على قول الشارح فانه ليس كنه شئ من الماهيات بديهيا وتفصيل المقام ان الفاضل مرزا جان اعترض على هذه الكلية بانه ممنوع واستند عليه بانه لو لم يكن شئ من المفهومات متصورا بالكنه اي متصورا بذاته بل كل مفهوم كان متصورا بالوجوه العرضية فلا يتصور شئ من الاشياء مثلا لو لم يكن الالف متصورا بالبداهة لكان متصورا بالباء وننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل ثم دفع هذا السند بان الكلام في الوجود الخارجي وهو معروضه ليس الا ما يكون موجودا خارجيا ونحن لا نسلم ان شيئا من الموجودات الخارجية متصور لنا بالكنه بل بالوجوه الاعتبارية التي ليست بموجودة في الخارج فح لا يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية فقرر المحشي منع الدليل بحيث لا يتوجه عليه هذا الدفع فقال لا يخفى ان كثيرا من الماهيات الخ **قوله** الموجودة في الخارج في هذا التقييد اشارة الى اندفاع الجواب الذي ذكره الفاضل مرزا جان لما ذكرنا **قوله** لكان المقصود بالعرض مقصودا بالذات في ملاحظة واحدة وهو تصور في الوجه حاصلة انا اذا تصورنا الانسان مثلا بالوجه فتصور الوجه تصور كنهه اعني فرد بالوجه ان تصوره بوجه آخر ولو كان كذلك لزم ان يكون الوجه الذي تصورنا به الانسان مقصودا بالذات لان له وجها آخر وتصورناه به مع انه مقصود بالعرض فيلزم كون الشئ الواحد مقصودا بالذات ومقصودا بالعرض في ملاحظة واحدة وهذا محال فان قلت يمكن ان يكون تصور الانسان بوجه قلت هذا لا يدفع الاستحالة لانه لزم ان يكون لذلك الوجه وجه آخر وتصور الوجه بهذا الوجه فيلزم ان يكون هذا الوجه مقصودا بالذات لان كل معرف تفتح عند المحشي يتصور بالذات وكل معرف بالكسر مقصود بالعرض وهذا ظاهر البطلان بل اذا تصورنا الانسان بالوجه فلا سبيل الى تصور الوجه الا بوجه او كنهه بل الصحيح ان يقال لا سبيل الا الى تصور كنهه فافهم **قوله** فتعرف اشارة الى ما فيه من السخافة لانه يجوز ان يكون المقصود بالعرض مقصودا بالذات والمتصور بالذات متصورا بالعرض بجهتين مختلفتين كيف وذلك الوجه من حيث انه مرآة للشئ يكون مقصودا بالعرض وملحوظا بالذات

اي ما يشمل العلم بالكنه وبكنهه فتدبر ١٢ عبيد ررح

المرصد الاول في الوجود والعدم

ولم يقل لانه ان تعريفه لافادة الخ ١٢ ‖ لان العقلاء لايشتغلون بما لايرجع الى فائدة ١٢ ع

فيلزم الاستدراك فى هذا الجواب الوجه الثانى ان يقال لا اشك انه لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن

العقلاء على القضايا البديهية فلو كان الوجود بديهيا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره حتى

ينافى كونه بديهيا بل تعريفه لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر التصورات وليلتفت النفس اليه بخصوصه

قوله لا اشك آه فان قلت تعريف الوجود وقع من جماعة ذهبوا الى كسبيته وكان متفرعا عليها فلا يصح ان يستدل به عليها قلت لو سلم ذلك فتعريف الشئ يدل على حصوله بالكسب وهو ينافى البداهة لما عرفت ان البديهى ما لا يمكن حصوله بالكسب لا ما يحصل بغير الكسب وبه يندفع ان اشتغال العقلاء بتعريف الوجود لا يدل على كسبيته بحسب الواقع بل بحسب اعتقادهم فان قيل النزاع فى كنه الوجود فاذا فرض كونه ضروريا لا يلزم عدم صحة تعريفه بالرسم ...

ومن حيث انه يعلم بوجه آخر يكون مرميا فيكون مقصودا بالذات وحاصلا بالعرض ويمكن الجواب عنه بان الكلام ههنا وقع فى العلم بالوجه ما دام كونه وجها للشئ وانما على احد ان الوجه ما دام كونه وجها للشئ لا يمكن ان يعلم بالوجه او بالكنه لاستلزامه كونه متصورا بالذات وبالعرض مقصودا بالذات وبالعرض فى وقت واحد وقصد واحد ولعله ظاهر على من له ادنى مسكة كذا فى حاشية جلد و ستاذى قدس سره قوله فان قلت هذا جواب عن الدليل الثانى الذى على كسبية الوجود ذكره الفاضل مرزاجان حاصله ان هذا التعريف من جماعة ذهبوا الى كونه نظريا فكان متفرعا على كون الوجود نظريا فلا يصير سندا على من قال بكونه ضروريا ولا ينبغى الاستدلال على كون الوجود نظريا قوله فلا يصح ان يستدل به عليها اى بهذا التعريف على نظرية الوجود قوله لو سلم ذلك هذا رد على الجواب المذكور بمنع كون هذا التعريف من جماعة ذهبوا الى كون الوجود نظريا بل من جماعة ذهبوا الى كونه بديهيا فان قلت ان الفاضل منع اولا على الدليل كون التعريف من القائلين ببداهة الوجود فلا يصح مقابلته بالمنع قلت لما كان كلام الفاضل فى صورة الدعوى فلذا اشار الى منعها بقوله ولو سلم فلا فالفاضل سائل منصبه المنع ويكفيه الاحتمال فلا بد للمجيب ان يثبت المقدمة الممنوعة وهو كون هذا التعريف من جماعة قالوا ببداهة الوجود قوله فتعريف الشئ هذا رد على الجواب بحيث يفيد نظرية الوجود حاصله انا سلمنا ان هذا التعريف من القائلين بكسبية الوجود ولكن تعريف الشئ يدل على حصوله بالكسب وهو ينافى البداهة لما عرفت سابقا من معنى البديهى والنظرى فالبديهى ما لا يمكن حصوله بالكسب لا ما يحصل بغير الكسب فاذا عرف الوجود وحصل بالكسب كان نظريا لان النظرى ما يتوقف مطلق حصوله على النظر ولو فى مادة واحدة فاذا حصل الوجود ولو فى موضع بالكسب فى علية يمكن حصوله بالكسب فلا يكون بديهيا لان البديهى ما لا يمكن حصوله ... وتعال ان يقول ان الاختلاف فى بداهة الوجود وكسبيته متفرع على اخذ البديهى والنظرى على المعنى المشهور فالقائلون ببداهة ذهبوا الى ان الوجود يحصل بلا نظر وفكر والذاهبون الى نظرية قالوا انه لا يحصل الا بالكسب ولا يتأتى اخذهم البديهى والنظرى بالمعنى الذى ذكره المحشى من دليل لان الفاضل منصبه المنع فيمنع هذا الجواب المذكور فتأمل قوله وبه اى بما ذكرنا من الرد على جواب الفاضل يندفع الاعتراض على الاستدلال الثانى كما هو مصرح فى الشرح ان العقلاء عرفوا الوجود والتعريف لا يكون الا للنظرى فلو لا ان الوجود نظرى عندهم لم يعرفوه حاصل ما قال الفاضل انه يجوز ان يكون هذا التعريف من القائلين بنظريته ولا يكون من الجمهور فما لزم عموم القائلين بها وهو لا يصير حجة على الجمهور لجواز بطلانه وحاصل الدفع ان العقلاء لما اعتقدوا النظرية عرفوا الوجود فيجوز ان يكون اعتقادهم باطلا فليس مخصصا لان المعرفين هم القائلون بنظريته واعتقادهم ليس بحجة لجواز ان يكون الواقع كسبيا ولا يخفى على العاقل انه لا يظهر من الايرادين وقالوا ان يقال ان الاول اعم اعنى ملزوم للصادر كما اشار اليه بقوله وكان متفرعا عليها والثانى بعدم التسليم كما يقتضيه قوله لا يدل على كسبيته بحسب الواقع وحينئذ فوجه الاندفاع ههنا بعينه ما قيل سابقا فافهم قوله فان قيل هذا جواب ثان عن الاستدلال ذكره الفاضل مرزاجان حاصله ان النزاع فى كنه الوجود انه ضرورى ونظرى فاذا فرض كون كنه الوجود ضروريا لا يلزم عدم صحة تعريفه بالرسم لجواز نظرية بعض وجوهه قوله قلنا هذا رد على الجواب المذكور حاصله ان هذا الجواب يبتنى على صحة ترسيم الشئ بعد معرفة كنهه وقد سبقت منا فى شرح قول العلم فقيل نه بديهى اشارة الى انه لا يصح ترسيم الشئ بعد تصور كنهه واما استعمل لفظ الاشارة مع ان التصريح هناك ... ذكره هناك حاصل الوجود فقط ولكن الدليل ... فى كل شئ فاذا ثبت هذه الدعوى تثبت فى سائر الاشياء لان الدليل مشترك ... الى ثبوت الدعوى فى جميع الاشياء

ما قال السيد الزاهد لا يلزم الدور ولا التسلسل على تقدير نظرية الكل لجواز الانتهاء فى سلسلة الاكتساب ...

اقول اصل هذا الكلام نشأ من تعريف النظرى بما يتوقف حصوله على النظر والبديهى بما لا يتوقف حيث اورد على هذين التعريفين بانه ينبغى ان لا يتحقق نظرى اصلا لان صاحب القوة القدسية يعلم جميع الاشياء بالحدس تصورا وتصديقا فلا يصح تقسيم العلم الى النظرى والبديهى واجاب العلماء عن هذا السؤال بوجوه مختلفة مذكورة فى شرح السلم وغيره ١٢ ع ع

قوله يقول المقصود الثانى آه فى هذه الصفحة وفى ص ٧٨ وفى ص ٧٩ و ٩٠ ص ٨٠ غلط وقع من الناسخين لان المقصد الثانى سيأتى فى ص ٩٣ والحق ان يكتب فى هذه الاوراق المرصد الاول فى الوجود والعدم كما فى سوابق هذه الاوراق ولوا حقها فتدبر ١٢ محمد عبد الغفور

المقصد الثانى فى انه مشترك

عہ بان الوجود موضوع لذلک المعنی ۱۲ ع عہ وان کان بحسب الظاہر لافادۃ الالتفات الی الصورۃ المخزونۃ ۱۲ ع

فیکون تعریفاً لفظیاً فالہ التصدیق کما مر ولا الامور البدیہیۃ یجوز تعریفہا بحسب اللفظ فان البدیہی وان کان حاصلاً فی الذہن بداہۃ لکن قد یکون مجہولاً من حیث انہ مدلول لفظ مخصوص مراد بہ فیعرف لیعلم انہ مدلولہ ومراد بہ وقد اجیب عن الوجہ الثانی ایضاً بان

الاشارۃ الی ہذا یصح ترسیم الشیء بعد تصویرہ لینبہ قولہ فیکون تعریفاً اہ اعلم ان التعریف اما حقیقی وبہ یحصل التصور ابتداءً او لفظی وبہ یحصل التصور ثانیاً والاول ینقسم الی التعریف بحسب الحقیقۃ وہو ما یحصل بہ تصور ما علم وجودہ فی نفس الامر والی التعریف بحسب الاسم وہو ما یحصل بہ تصور ما لم یعلم وجودہ فیہا وکل منہما ینقسم الی الحد والرسم وکل من ہذہ الاربعۃ ینقسم الی التام والناقص فیرتقی اقسام التعریف الی تسعۃ اقسام وقد طال الکلام فی التعریف اللفظی فذہب الشارح قدس سرہ ومن تبعہ الی انہ من المطالب التصدیقیۃ متمسکین بانہ لو کان من المطالب التصوریۃ لزم حصول الحاصل لحصول التصور سابقاً

وقد عرفت ان ما ذکرہ المحشی دلیلاً علی دعواہ ہہنا غیر ثابت وما افید من ان الغرض من التعریف الرسمی تصور المعرف علی وجہ الامتیاز والرجوع الی العلم بالوجہ الاتم وہو الکنہ فای حاجۃ الی تحصیلہ وکسبیتہ علی وجہ النقص ففیہ ان عدم الحاجۃ لا یستلزم عدم الصحۃ ح لقی جواب المجیب علی حالہ تامل قولہ اعلم ان الخ ملخصہ ان التعریف اولاً ینقسم الی حقیقی ولفظی ثم الحقیقی ینقسم الی التعریف بحسب الحقیقۃ والی التعریف بحسب الاسم وکل واحد منہما قد یکون حداً او قد یکون رسماً وکل واحد من الحد والرسم قد یکون تاماً وقد یکون غیر تام فہذا اقسام ثمانیۃ للتعریف الحقیقی اربعۃ منہا للتعریف بحسب الحقیقۃ واربعۃ منہا للتعریف بحسب الاسم وتاسع تعریف لفظی فجمیع اقسام التعریف منحصرۃ فی التسعۃ قولہ وبہ یحصل التصور ابتداءً ای التعریف الحقیقی یحصل التصور ابتداءً فی المدرکۃ فہی تفید تحصیل صورۃ غیر حاصلۃ والتعریف اللفظی یحصل التصور ثانیاً یعنی لا یکون فیہ تحصیل صورۃ غیر حاصلۃ بل یکون الالتفات الی الصورۃ الحاصلۃ فی الذہن ثانیاً کما فی تعریف الغضنفر بالاسد فانہ علم الاسد کانت حاصلۃ لنا لکن اذا ورد فی تعریف الغضنفر یلتفت الیہ ثانیاً وبہذا علم ان التعریف بحسب الاسم یعنی الاسمی قسم من التعریف الحقیقی ففیہ تحصیل صورۃ غیر حاصلۃ والفرق بینہ وبین التعریف اللفظی بین لا کما زعمہ العلامۃ التفتازانی من اتحادہما فانہ ناش من الخلط بین معنیی الحقیقی قولہ ثانیاً ای فی المدرکۃ بعد الذہول عنہا قولہ والاول ای الحقیقی قولہ الی التعریف بحسب الحقیقۃ والطالب بہ ما الحقیقیۃ وہی یطلب تصور الشیء بعد العلم بوجودہ قولہ ما علم وجودہ فی نفس الامر المراد بنفس الامر الوجود الخارجی اعم من ان یکون بذاتہ او باعتبار منشائہ الذی یصح الانتزاع لا ما یعم الوجود الخارجی والذہنی کما توہمہ بعضہم لان جمیع التصورات معلوم وجودہا فی الذہن فلا یکون للتعریف الاسمی معنی محصل قولہ بحسب الاسم فالمقصود منہ شرح الاسم والطالب بہ ما الشارحۃ الذی یطلب بہ تصور مدلول الاسم مع قطع النظر عن وجودہ وہذا المطلب مقدم علی جمیع المطالب ثم بعدہ مطلب ہل البسیطۃ وہو ما یقصد بہ التصدیق بوجود الشیء کقولنا ہل الانسان موجود ثم بعدہ مطلب ما الحقیقیۃ وہو ما یکون المقصود فیہ تحصیل حقیقۃ الشیء بعد العلم بوجودہ ثم بعدہ مطلب ہل المرکبۃ وہو ما یقصد بہ التصدیق بسائر الصفات التی تکون بعد الوجود فلیکن منک التفصیل علی ذکر قولہ ما لم یعلم وجودہ ای فی الخارج سواء کان معلوم الوجود فی الذہن اولا وسواء کان ذلک الشیء متحققاً فی الخارج او لم یکن قولہ وکل منہما ای من التعریف بحسب الحقیقۃ والتعریف بحسب الاسم قولہ وکل من ہذہ الاربعۃ ای التعریف الحقیقی الحدی والرسمی والتعریف الاسمی الحدی والرسمی قولہ فیرتقی من الارتقاع ای الذہاب قولہ وقد طال الکلام ای اختلف فیہ فمنہم من لم یفرق بینہ وبین التعریف الاسمی ومنہم من فرق وزعمہ من المطالب التصدیقیۃ ومنہم من زعمہ من المطالب التصوریۃ قولہ فذہب الشارح ای السید الشریف الجرجانی ومن تبعہ قولہ الی انہ ای التعریف اللفظی من المطالب التصدیقیۃ حیث قال فی شرح المواقف اذا قیل الانسان حیوان ناطق واریدان مدلولہ لغۃ او اصطلاحاً کان ہذا تعریفاً لفظیاً وحکماً قابلاً للمنع الذی یدفع بمجرد نقل او وجہ استعمال فلیس فیہ تحصیل صورۃ غیر حاصلۃ بل التصدیق بان ہذا اللفظ موضوع لذلک المعنی فاذا قلت ما الغضنفر وقلت ہو الاسد کان المطلوب ان الغضنفر موضوع لمعنی الاسد فہذا التصدیق بلا شبہۃ فاذا اورد علیہ المنع استندت بکتب اللغۃ او اقوال المعتمدین من اہل اللسان قولہ متمسکین انہ حال من فاعل ذہب یعنی ذہب الشارح ومن تبعہ حال کونہما متمسکین الخ قولہ انہ لو کان من المطالب التصوریۃ الخ حاصلہ ان التعریف اللفظی لو کان من المطالب التصوریۃ لزم تحصیل الحاصل والتالی باطل فالمقدم مثلہ وجہ الملازمۃ انہ لا بد فی اللفظی من حصول المعنی الموضوع لہ فی الذہن سابقاً حتی یصح تفسیر اللفظ الموضوع لہ اذ صح

ط اقول لیس بین مطلب ما الحقیقیۃ ومطلب ہل المرکبۃ ترتیب لازم کما قالوا لانہ غایۃ ما یلزم منہ فی مطلب ہل م

المقصد الثانی فی انہ مشترک

لانه يلزم طلب الحاصل بما هو حاصل ولا شك في استحالته نحو زوال الطلب ١٢ عفيته

ای القاء لفظ لغير العالم بوضعه كلفظ الخلاء والغضنفر وغيرذالك ١٢ عفيته + لا بدان يقول خال عن التمكن

ولا يخفى ان الصورة قبل التعريف اللفظي حاصلة في الخزانة لا في المدركة فانها عند زوال الالتفات اليها يزول عن المدركة ويبقى في الخزانة ثم اذا احدث الالتفات اليها يحصل مرة اخرى في المدركة والمقصود من التعريف اللفظي هذا الحصول لا الحصول السابق مع ان التعريف اللفظي ح يكون بحثا لغويا وخارجا عن طريقة اهل المعقول فذهب المحقق التفتازاني ومن اتبعه الى انه من المطالب التصورية زاعما عدم الفرق بينه وبين التعريف الاسمي ومن البين ان البديهي يحتمل التعريف اللفظي

فلو كان من المطالب التصورية يكون فيه تحصيل صورة وما هي الا صورة كانت حاصلة سابقا فلزم من تحصيله تحصيل الحاصل وهو محال فقوله الحتمي لحصول التصور سابقا دليل للملازمة قوله ولا يخفى ايراد على التمسك حاصله منع لزوم تحصيل الحاصل تقريره انه يلزم تحصيل الحاصل لو كانت الصورة حين التعريف اللفظي حاصلة في المدركة ثم طلب حصولها ولا يخفى ان الصورة قبل التعريف كانت حاصلة في الخزانة لا في المدركة فان الصورة عند زوال الالتفات اليها تزول عن المدركة وتبقى في الخزانة فاذا احدث الالتفات اليها تحصل مرة اخرى في المدركة والمقصود من التعريف اللفظي هو حصولها مرة ثانية في المدركة وهو بمنزلة التصور وحصولها في المدركة ابتداء والحصول السابق حتى يلزم تحصيل الحاصل فالتمسك ان اراد بقوله يلزم حصول الحاصل انه يلزم حصول الصورة التي كانت حاصلة في المدركة حين التعريف اللفظي فممنوع وان اراد حصولها في ظرف آخر قبل التعريف اللفظي فاستحالته ممنوع قوله هذا الحصول اي الحصول مرة ثانية في المدركة قوله لا الحصول السابق اي الحصول الذي كان في الخزانة قبل التعريف اللفظي وتفصيل المقام على ما ذكره العلامة الدواني في حاشيته على التهذيب ان تصورات مراتب اما ان يستحضر في المدركة صورة مخزونة بواسطة لفظ موضوع بازائه فان حصل ذلك ابتداء فلا يتصور الطلب كما اذا اطلق اللفظ الموضوع بازاء المعنى وخوطب به العالم بالوضع ففهم معناه وهذا لا يدخل في سلسلة المطالب لعدم الطلب وان حصل بعد القاء لفظ لم يعرف معناه فهناك يتصور الطلب كما اذا قيل الخلاء مع فيقال ما الخلاء فيجاب بانه بعد موهوم فهذا التعريف اللفظي والغرض منه احضار صورة مخزونة وهو بمنزلة التصور ابتداء الا انه من حيث انه مسبوق بلفظ لم يفهم معناه بخصوصه فيصح تسليمه عدة من مطالب واعلى ما ان يستحصل صورة غير حاصلة في الخزانة وفيه مراتب ايضا وانما تصور الكنه وذلك بالحد التام فالتعريف اللفظي داخل في المطالب التصورية لا ذكرنا الا ما قال بعض الافاضل من المتأخرين من انه يفيد تصور الموضوع له من حيث انه معنى هذا اللفظ وهذا التصور لم يكن حاصلا وذلك لانه ليس الغرض من التعريف اللفظي تصور المعنى بهذا الوجه بل الغرض منه تصوره بذاته كما مر في مثال الخلاء فان المخاطب طالب لنفس تصور المعنى لا لتصوره من حيث ان ذلك اللفظ موضوع له اذ غرضه تحصيل هذا الطريق المتوقف على تصوره لذلك الطرف لا يتعلق له غرض بتصوره من تلك الحيثية اعني كونه معنى هذا اللفظ وذلك ظاهر لا ينكره منصف واما التصديق بان هذا اللفظ موضوع لاي معنى كما هو شان اللغوي فخارج عن المطالب التصورية بل هو بحث لغوي انتهى وحاصله ان المقصود من التعريف اللفظي الالتفات الى الصورة المخزونة لا تحصيلها ابتداء والا يكون تعريفا حقيقيا ولا التصديق بموضوعية اللفظ للمعنى فانه بحث لغوي فليكن هذا على ذكر من التحقيق

قوله مع ان التعريف اللفظي الخ ايراد على كون التعريف اللفظي من المطالب التصديقية يعني ان التعريف اللفظي مطلقا لو كان من المطالب التصديقية التي يقصد فيها التصديق بان اللفظ موضوع للمعنى الحاصل يكون بحثا لغويا خارجا عن طريقة اهل المعقول لانه حينئذ يكون بحثا عن حال اللفظ ونظر ارباب اللغة مقصور عليه لا نظر ارباب المعقول فانهم لا ينظرون الا الى المعاني والتعريف اللفظي كما يكون في كتب اللغة يكون كثيرا في العلوم العقلية فلا يصح القول بان التعريف اللفظي مطلقا سواء كان في العلوم العقلية او اللغوية من المطالب التصديقية وان صح في التعريف اللفظي الواقع في اللغة قوله فذهب المحقق التفتازاني منشأ هذا القول الخلط بين معنى الحقيقي كما بيناه سابقا قوله زاعما حال من فاعل ذهب قوله عدم الفرق بينه اي بين التعريف اللفظي والتعريف الاسمي حيث فسره بما يدخل فيه اللفظي وهو ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ وشرط فيه ما يشترط للاسمي وحمل التعريفات المذكورة في الكتب الاخر الاسمية وظاهر ان التعريفات المذكورة في تلك الكتب لفظية من المطالب التصديقية كما علمت آنفا قوله ومن البين هذا البطلان ما زعم العلامة التفتازاني حاصله ان البديهي يحتمل التعريف اللفظي فانه ربما يزول الالتفات اليه فيذهب عن المدركة فبالتعريف اللفظي يحدث الالتفات ولا يحتمل التعريف الاسمي الحدي ولا الرسمي فانه انما يتصور اذا لم يكن المقصود حاصلا في المدركة ولا في الخزانة قبل التعريف والبديهي لا يمكن فيه ذلك انما الممكن فيه عدم حصوله في المدركة بعد ما حصل فيها بزوال الالتفات لا عدم حصوله في الخزانة ولعل العلامة التفتازاني انما اشتبه عليه اللفظ

المقصد الثاني في انه مشترك

ولا تحصل التعريف الاسمي وذهب بعض الاعاظم من المحققين الى انه من المطالب التصورية والمقصود منه الالتفات الى الصورة المخزونة اعني غرض المعرف منه تصوير المعرّف في المدركة مرة ثانية تمسكاً بان القوم عدّوا التقدم ما الاسمية على جميع المطالب بانه ما لم يفهم معنى اللفظ

لا المعنى بسبب الخلط بين معنى الحقيقي كما لا يخفى الى من رجع الى كتبه فتدبر وتبصر قوله وذهب بعض الاعاظم من المحققين هو العلامة جلال الدين الدواني رح في حاشيته على شرح التهذيب وننقل ههنا عبارته بعينه لزيادة التبصير قال التعريف اللفظي عندهم من المطالب التصورية وخالفه بعض المحققين وقال انه من المطالب التصديقية والحق انه خبر بانه اذا كان الغرض منه معرفة حال اللفظ وانه موضوع لذلك المعنى كان بحثاً لغوياً خارجاً عن المطالب التصورية واما اذا كان الغرض منه تصوير معنى اللفظ فليس كذلك كما اذا قلنا الغضنفر موجود ولم يفهم السامع معنى الغضنفر حتى فسرناه بالاسد يحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية كيف وقد علل القوم تقدم مطلب ما الاسمية على جميع المطالب بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لا يمكن التصديق بوجوده فلا يمشي طلب حقيقته ولا التصديق بهليته المركبة فان ذلك الكلام انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلاً في مطلب ما الاسمية كما لا يخفى انتهى قوله من المطالب التصورية علم واقف من ذلك في العلوم العقلية لا مطلقا والا فليس الكتب المصنفة في اللغة بهذا الغرض ايضا الا ناسبه قوله فيما بعد واما التصديق بان هذا اللفظ موضوع لاي معنى فخارج عن المطالب التصورية بل هو بحث لغوي قوله والمقصود منه الالتفات الى الصورة المخزونة اي الصورة الحاصلة في الخزانة قوله اي غرض المعرف منه اعلم ان الفاضل مرزا جان حاول رد على المحقق الدواني بايرادين الاول المستفاد من تقريره ان التعريف اللفظي تستحضر في المدركة صورة مخزونة بواسطة لفظ موضوع بازائه لا يكون تلك الصورة في المدركة والا لزم تحصيل الحاصل مع ان كثيراً ما يكون المعنى مخطوراً بالبال حاضراً في القوة المدركة على الوجه الممتاز ومع هذا يحتاج الى التعريف اللفظي كما ان جلال السمان مشهور غير مشهور جالس عند رجل عالم باسمه المشهور غير عالم باسمه الآخر فاذا ذكر عنده الاسم الآخر سال عنه فاذا اعلم ان هذا الاسم ايضا لذلك الرجل كان هذا تعريفاً لفظياً مع ان صورة الرجل الحاضر عنده كانت حاصلة في المدركة فلا يكون المطلوب تحصيل الصورة الحصول في المدركة ولمرة ثانية لانها ما ذهلت عن المدركة بل موجودة فيه على الوجه الممتاز من غيره ولا يمكن دفع هذا الايراد الا اذا ظهر ان الحصول في المدركة يتحقق بانتفاء الالتفات اليها وان الالتفات منتف في جميع موارد التعريف اللفظي كلها كما ترى فان ما يوجد لوجدان ان النفس تكون متوجهاً الى فهم معنى اللفظ الذي لم يفهم معناه اما انه بزوال التفاته الى المعنى الحاضر في ذهنه وذهاب التفاته يزول صورة ذلك المسمى عن المدركة فلا لا ترى فيما اذا كان متصوراً بالوجه لا يكون الالتفات الى الوجه مع ان الحاصل في الذهن هو الوجه والثاني ان الالتفات كيفية للعلم التصوري لا نفس العلم اذ ظاهر ان الصورة بعد حصولها في المدركة قد يلحقها الالتفات والاحضار وقد يعرضها الذهول فليس ثمرة التعريف اللفظي حصول الصورة في المدركة ثانياً بل انما نسب الالتفات اليها ثانياً والالتفات ليس من تصور فعد التعريف اللفظي من المطالب التصورية بعيد فالمحشي قد اشار الى دفع الايراد الثاني بقوله اي غرض المعرف منه اي من التعريف اللفظي تصوير المعرف الفتح وتحصيله ثانياً في المدركة فالحاصل من التعريف حصول المعرف ثانياً في المدركة هو لا شك في كونه علماً وتوضيحه ما ذكره المحقق من ان الكلام ههنا مبني على طورهم واذ قد ثبت عندهم ان في الذهول ليس الا الاحضار في المدركة ثانياً بعد زوال الصورة عنها وبقائها في الخزانة فعلى هذا الطور كون التعريف اللفظي من المطالب التصورية بديهي لان التصور الثاني هو ثمرة التعريف اللفظي والالتفات مسبب له وبالجملة ان الكلام ههنا مبني على طورهم فمقصود المحقق الدواني ان المقصود من التعريف اللفظي تصوير المعرف في المدركة مرة ثانية وانما اقام الالتفات مقامه مسامحة باعتبار كون الالتفات مسبباً لهذا الحصول ومن جعل كلام المحشي هذا بان الالتفات وان كان كيفية للعلم التصوري لكنه اذا كان مقصود المحقق التصديق مقصوداً فلم يكن التعريف اللفظي من المطالب التصديقية فقد اخطأ اذ لا لازم ههنا ليس نفي كون التعريف اللفظي من المطالب التصديقية بل اثبات كونه من المطالب التصورية وكذلك ان تجيب عن الايراد الاول للفاضل مرزا جان بان المقصود من التعريف اللفظي عند المحقق فهم المعنى من اللفظ من حيث انه معنى ذلك اللفظ والمعنى ثانياً وان كان حاصلاً فيما سبق في الصورة المفروضة لكنه ما كان حاصلاً من حيث انه معنى اللفظ الغير المعلوم معناه ولا يتوهم من انه يرجع هذا التعريف حينئذ الى البحث اللغوي فيخرج عن وظيفة اهل العقل لان هذه الحيثية ليست حيثية تقييدية بل تعليلية فلا يكون داخلة في المبحث فافهم قوله متمسكاً بان القوم حاصل هذا التمسك ان القوم جعلوا

المقصد الثاني في انه مشترك

لا يكمل التصديق بوجوده ولا تشئ طلب حقيقته ولا التصديق بهلية المركبة وهذا انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما وانت تعلم ان التعريف الاسمي مطلب ما الاسمية وبه يفهم معنى اللفظ لا بالتعريف اللفظي لانه بعد تصوره فاذا لم يكن التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما لم يتم ذلك التعليل مع ان من قال انه من المطالب التصديقية لا ينكر كونه مطلب ما لكن ذهب الى انه آلة التصديق وذهب بعض الافاضل الى انه من المطالب التصورية زعما منه انه يفيد تصور الموضوع له من حيث انه معنى اللفظ ونحن نبين انه يصير تعريفا اسميا ويكون من قبيل البحث اللغوي وتحقيق المقام انه اذا سئل عن امر بديهي التصور مثل الوجود فقيل ما هو كان غرضه اما ان يحصل منه للسائل احضار المعنى المجرد والتفات اليه من بين الصور المخزونة وان يحصل له التصديق بان لفظ الوجود موضوع لهذا المعنى

مطلب ما الاسمية مقدما على جميع المطالب الثلثة الباقية اعني مطلب هل البسيطة وما الحقيقية وهل المركبة واستدلوا على هذا التقدم بان مطلب هل البسيطة التصديق بوجود الشئ في نفسه ومطلب ما الحقيقية انما هو تصور الشئ الذي علم وجوده ومطلب هل المركبة التصديق بوجوده لغيره وهذه المطالب بسرها انما يتصور بعد فهم المعنى من اللفظ الحاصل من ما الاسمية فلو كان ما الاسمية مخصوصا بما عدا التعريف اللفظي لم يتصور وجوب تقدمه على المطالب الباقية لان توقفها ليس الا على فهم المعنى من اللفظ وهو كما يحصل من التعريف الاسمي يحصل من التعريف اللفظي ايضا فيجوز ان يكون المعنى مفهوما من اللفظ بالتعريف اللفظي ويحصل بعده جميع المطالب الباقية فلا يكون احتياج الى مطلب ما الاسمية فعلم من هذا الاستدلال ان التعريف اللفظي ايضا داخل في مطلب ما الاسمية فيكون من المطالب التصورية وهذا هو المطلوب قوله لا يكمل التصديق بوجوده اي في نفسه الذي هو مطلب هل البسيطة قوله ولا تشئ طلب حقيقته الذي هو مطلب ما الحقيقية قوله ولا التصديق بهلية المركبة اي بثبوت غير الوجود الذي هو مطلب هل المركبة قوله وهذا اي هذا التعليل قوله انت تعلم الخ رد على تمسك المحقق الدواني من ان هذا التعليل لا يتم الا اذا دخل التعريف اللفظي في مطلب ما تقرير الايراد ان ما يتوقف عليه تلك المطالب الثلثة هو تصور معنى اللفظ الذي هو مطلب ما الاسمية ولا يحصل ذلك التصور من التعريف اللفظي لانه بعد تصوره وتفسير المعنى المعلوم ثم استحضاره للفظ اوضح لا استحصال فكما ان تلك المطالب يتوقف على مطلب ما الاسمية كذلك يتوقف عليه التعريف اللفظي فلو كان التعريف اللفظي غير داخل في مطلب ما الاسمية لا يقدح ذلك في تقدم مطلب ما على سائر المطالب قوله وبه يفهم اي بطلب ما الاسمية وهو التعريف الاسمي قوله لانه بعد تصوره اي التعريف اللفظي بعد تصور معنى اللفظ لانه يفيد تصورا ثانيا في المدارك فلا بد فيه اولا من تصور المعنى قوله مع ان من قال هذا ايراد آخر على المحقق الدواني محصله على ما يستفاد من عبارة المحشي انه لو سلم انه لا يتم هذا التعليل الا اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما لا يفيد الا كون التعريف اللفظي من مطلب ما وهذا القدر لا ينكره القائل بكونه من المطالب التصديقية فلا يفيد اثبات هذا القدر في مقابلته بل لا بد من ابطال ما قال ان آلة التصديق ولا يلزم هذا من ذلك فافهم قوله وذهب بعض الافاضل هو صدر الدين الشيرازي الى ان التعريف اللفظي من المطالب التصورية فالمطلوب التصور اعني حصول صورة الشئ في الذهن ابتداء او ثانيا قوله زعما منه حاصله ان حصول المعنى من حيث انه موضوع له اللفظ لم يكن حاصلا في الذهن باقيا وانما كان حاصلا باقيا في الذهن مطلقا لا مع هذه الحيثية وحصوله مع هذه الحيثية انما كان بالتعريف اللفظي فيكون من المطالب التصورية قوله من حيث انه معنى اللفظ حيثية تقييدية لا تعليلية ولا يرجع الى ذهب اليه المحقق الدواني كما اشير اليه فانه يحمل على حيثية في اخذ الحيثية حيثية تعليلية فهذا الكلام في موضع آخر صريح في مخالفة المحقق فلو لم يحمل الحيثية على التقييدية لم يتحقق المخالفة قوله ونحن نبين حاصل البحث على ما ذهب اليه من قيد على حده انه يكون التعريف اللفظي تعريفا اسميا فانه يفيد تصور الشئ حصولا في الذهن ابتداء فان المعنى من حيث انه معنى هذا اللفظ ما كان حاصلا قبل كما عرفت وثانيا ان التعريف اللفظي يكون بحثا عن اللغة واللفظ فانه لا يصح ليس الى المعنى من حيث نفسه بل اليه من حيث انه معنى ذلك اللفظ فان قيل انه يمكن ان يفرق بين التعريف اللفظي والاسمي بان التصور ابتداء وان كان في الصورتين الا ان التصور المحيث كان باقيا في الذهن في التعريف اللفظي دون ذلك في التعريف الاسمي قلنا ان المطلوب حقيقة على هذا هو الحيثية او المحيث مع الحيثية على ان يكون الحيثية تقييدية وهو حاصل ابتداء كما ان هو المطلوب في التعريف الاسمي يكون حاصلا ابتداء فبالنظر الى المقصود والمطلوب التعريفان متحدان في كونه حاصلا ابتداء قوله وتحقيق المقام حاصله ان التعريف اللفظي مطلقا ليس من المطالب التصديقية

مع كونه حاصلا في ضمنه اذ النظر ارباب الصناعة مقصور على الالفاظ فالمقصود انما يكون التصديق بوضعها للمعاني بلا عبرة ان ما هو في العلوم الحقيقية فالمقصود



احد لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه لكن جماعة لما تصوروا انه اي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك الشيء الذي توهموه انه الوجود ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي بداهة الكون في الاعيان الفرقة الثانية من المنكرين لكون الوجود بديهيا من يدعي انه لا يتصور الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور واحتجوا على ذلك بامرين الاول ان تصوره انما يكون بتميزه عن غيره لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك ومعنى التميز انه ليس غيره ومعنى انه ليس غيره سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا يتعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه

فاذا قيل ذلك في العلوم اللغوية فالمقصود منه التصديق وان كان التصور حاصلا في ضمنه اذ نظار باتلك الصناعات مقصور على الالفاظ واذا قيل ذلك في العلوم العقلية فالمقصود منه على ما هو وظيفة هذه العلوم التصوير وان كان التصديق حاصلا في ضمنه وقد اطنبنا الكلام في هذا المقام فانه مما زلت فيه الاقدام **قوله** الذي وقع النزاع فيه آه قد عرفت ان الوجود يطلق على المعنى المصدري وعلى ما به الموجودية فالظاهر ان من ذهب الى انه شيء يوجب الكون في الاعيان اشتغل بتعريفه تعريفا حقيقيا اخذه بالمعنى الثاني دون الاول كيف وقد وقع في كلام المعلم الثاني ان الوجود كان الفعل والانفعال والموجود المنه الفعل والانفعال فالاولى ان يجاب بان المعرف هو الوجود بمعنى آخر فان قيل موجب الشيء مباين لذلك الشيء فلو كان التعريف تعريفا الموجب الكون يلزم ان لا يصدق على الكون مع انه يصدق عليه قلت لو سلم صدقه عليه فلا نسلم امتناع ذلك اذ لا دليل على امتناع صدق الشيء على الموجب والموجب بالحمل العرضي **قوله** فيتوقف تعقله آه لقائل ان يقول الخاص مستلزم للمطلق مع ان العدم الخاص لا يستلزم العدم المطلق لان العدم الخاص سلب الوجود

ولا من المطالب التصورية بل الواجب التفصيل **قوله** وان كان التصور حاصلا في ضمنه ضرورة توقف التصديق على التصور **قوله** مقصور على الالفاظ فمقصودهم انما يكون التصديق بان هذا المعنى موضوع له لذلك اللفظ **قوله** وان كان التصديق حاصلا في ضمنه يعني انه يكون له التصديق فان بعد العلم بالمعنى المصور يحصل التصديق ايضا بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى ولو كان غير مقصود فافهم **قوله** قد عرفت الخ لما كان المستنبط من كلام المجيب انحصار الوجود بحسب النزاع في الكون في الاعيان الحاصل في جواب الكل عن المعرف بعينه المشتمل على كلا معنيي الوجود متحققان متعارفان لا انحصار فيهما ولهم ويطلق عليهما فالمعرف هو المعنى الثاني من الوجود وهو ما به الموجودية لان المعنى الاول مصدري فهو مستفهوم انتزاعي بديهي يعرفه كل احد فلا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة بخلاف المعنى الثاني **قوله** كيف وقد وقع الخ تاييد لكون المعنى الثاني نظريا ومعرفا بما حاصله ان منشأ صدور الانفعال والتاثير والتاثر على الوجود الحقيقي الذي بمعنى ما به الموجودية لا على المصدري الانتزاعي الذي يتحقق بعد الانتزاع فالتعريف انما يصدق بالذات على الوجود بمعنى ما به الموجودية لا المعنى المصدري وهذا لان المراد من الامكان ما به الامكان الا انه بعد صدقه على الوجود يظهر **قوله** فالاولى ان يجاب اي يقتصر في الجواب على ان المعرف الوجود بمعنى آخر اي الوجود الحقيقي ونحن لا ننكر نظريته وانما ندعي بداهة الوجود المصدري فيكون النزاع لفظيا **قوله** فان قيل لقائل الفاضل الزاهد رحمه وهذا ايراد على كون التعريف المذكور للموجب الكون تقريره انه لو كان المذكور تعريفا لموجب الكون لا يصدق على الكون لان موجب الشيء يكون مباينا له وتعريف المباين لا يصدق على المباين الآخر مع ان هذا التعريف يصدق على الكون ايضا فلا يكون تعريفا للموجب المباين له **قوله** قلت جواب عن الايراد المذكور حاصله انا لا نسلم اولا صدق التعريف على الكون في الاعيان ولو سلم صدقه عليه فلا نسلم امتناع ذلك اذ لا دليل على امتناع صدق صدق الشيء على الموجب والموجب بالحمل العرضي بل قد وقع مثلا حركة اليد موجب لحركة المفتاح ويصدق على كل منها انها حركة فيجوز كون كل من الكون في الاعيان وما يوجبه وما عرفت به ويكون دفاعليه انما الامتناع في حمل الشيء الواحد على امرين متباينين بالحمل الاولي ولا نسلم تحقيق هذا النحو من الحمل على كل من الموجب والموجب **قوله** لقائل ان يقول حاصله ان الخاص مستلزم للمطلق كما ان وجود الانسان مستلزم لوجود الحيوان الا في العدم الخاص والعدم المطلق ليس كذلك فان العدم الخاص عبارة عن سلب وجود خاص وسلب وجود خاص عن شيء لا يستلزم سلب الوجود المطلق عنه لجواز ان يكون له نحو آخر من الوجود ومنشأ الايراد هو الاشتباه بين الشيء

الى الخاص والعدم المطلق سلب الوجود المطلق وسلب الخاص لا يستلزم سلب المطلق وجوابه ان المطلق يلاحظ على وجهين الاول ملاحظته مع الاطلاق الا بان يكون الاطلاق قيدا له الا لا يبقى مطلقا بل بان يكون عنوانا للملاحظة وشرحا للحقيقة والثاني ملاحظته من حيث هو من غير ان يلاحظ معه الاطلاق وهذا وجه الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق لا ما توهمه بعض الناس من ان مطلق الشيء يرجع الى الفرد المنتشر والشيء المطلق يرجع الى الكلي الطبعي

المطلق ومطلق الشيء قوله وجوابه ان المطلق تخصيص مع توضيحه ان العدم الخاص بمعنى سلب الوجود الخاص وان كان غير مستلزم للعدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق من حيث الاطلاق فان هذا المعنى انما يتحقق اذا انتفى جميع افراد الوجود المطلق لكنه مستلزم للعدم المطلق بمعنى سلب مطلق الوجود من حيث هو ضرورة ان سلب وجود خاص اذا تحقق يتحقق سلب طبيعة الوجود من حيث هي فان الطبيعة من حيث هي يكفي في تحققها تحقق فرد واحد كذلك يكفي في انتفائها انتفاء فرد واحد من افرادها فاذا انتفى فرد من الوجود ينتفي طبيعة الوجود من حيث هي بخلاف الطبيعة من حيث الاطلاق فانه وان كان يكفي في تحققها تحقق فرد لكنه لا يكفي في انتفائها انتفاء فرد بل لا بد في انتفائها من انتفاء جميع الافراد وبهذا علمت ان الوجود اذا تحقق فرد واحد منه تحقق مطلق الوجود والوجود المطلق بخلاف ما اذا انتفى فرد واحد منه فانه ينتفي مطلق الوجود لا الوجود المطلق لما عرفت فظهر ان سلب الوجود الخاص مستلزم لسلب الوجود المطلق بمعنى طبيعة الوجود من حيث هي وغير مستلزم لسلب الوجود المطلق اي من حيث الاطلاق فالقائل اشتبه عليه احد المعنيين للعدم المطلق بالمعنى الآخر ولم يعرف ان المعنى الثاني فوقع فيما وقع قوله الاول ملاحظته مع الاطلاق فبهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد وتحقيقا لمعنى العموم وهو موضوع القضية الطبعية قوله لا بان يكون الاطلاق قيدا له اي ليس الاطلاق داخلا في معنون هذا المعنى والا لم يكن مطلقا بل مقيدا بقيد الاطلاق فالاطلاق ليس داخلا في المعنون بل في العنوان والاعتبار قوله والثاني ملاحظته الخ وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد لعدم اخذ العموم وغيره في مفهومه وهو موضوع القضية المهملة وسر الفرق بينهما ان الاعتبار الثاني اعتبار لا يلاحظ فيه الا الطبيعة المحضة والماهية الصرفة من حيث هي لم يلاحظ فيها حيثية الاطلاق ولا حيثية اخرى لا قيدا ولا شرحا للحقيقة فيتحد مع المتحد ويتعدد مع المتعدد وموجود بوجود الفرد ومعدوم بعدمه وهي موضوع المهملة القدمائية موجبة كانت او سالبة ولذلك يلازم الجزئية واما الاعتبار الاول فعنه يلاحظ الماهية من حيث الاطلاق اي مع حيثية حيثية اي لا بان يكون قيد المحيث بل يكون عنوانا للملاحظة وشرحا للحقيقة ففي هذا الاعتبار كانها يلاحظ ان تحققها ليس مقيدا بخصوصه دون خصوصه بل هي متحققة بتحقق اي خصوصية كانت فيكون متحققة بتحقق خصوصية ما ولا يكون منتفية بانتفاء خصوصية بل بانتفاء جميع الافراد والخصوصيات قيل ان اريد بالاعتبار الثاني انه لو كان الامر كذلك لكان رفعه مجامعا لوجوده فلا يكون نقيضا له مع انهم قالوا ان رفع كل شيء نقيضه اقول هذا مخصوص بهم لان مطلق الوجود يجامعه رفع ذلك اذا كان رفع وجود آخر غاية ما في الباب ان لفظ مطلق الوجود يطلق عليهما الا ان مطلق الوجود الذي يتحقق في ضمن وجود خاص كما مر رفع ذلك الوجود الخاص فهذا بعينه كما ان وجود رجل لا يجامع عدمه وجود رجل اذا كان المراد بالرجل في الاول رجلا آخر وبالثاني رجل آخر والسر في ذلك ان النقيض لا يجامع مع عينه اذا كان رفعا له بخصوصه واما اذا كان رفعا لامر آخر لكن يطلق عليه لفظ فرع على سبيل الاشتراك او المجاز فلا استحالة في مجامعته معه بل هذا الاسم نقيضا له في الواقع نعم يرد ههنا ان الحيثية الاطلاقية في الاعتبار الاول كما انه مانع عن انتفائه بانتفاء فرد ما كذلك ينبغي ان يكون مانعا عن تحققه بتحقق فرد ما فالقول بانه يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد تحكم فتامل قوله وهذا اي ذكرنا من ان الحيثية الاطلاقية في الاعتبار الاول لا في الاعتبار الثاني وجه الفرق بين الشيء المطلق ومطلق الشيء قوله من ان مطلق الشيء بيان لما توهمه بعض الناس وفي التعبير به لانه لو كان مطلق الشيء عبارة عن الفرد المنتشر يلزم مفاسد متعددة منها ان لا يكون مهملة القدماء والمتاخرين فرق بحسب المعنى لان الموضوع في كل منهما بعض الافراد ومنها ان مطلق الشيء يعم الاعتبارات كلها فيشمل الشيء المطلق ايضا واذا كان عبارة عن الفرد المنتشر لا يشمل الشيء المطلق لان احكام الافراد لا يجامع معه فلا يكون المهملة اعم من الطبعية ومنها انه يلزم صدق السالبة المهملة بصدق السالبة الكلية لان السلب الوارد على الفرد المنتشر يفيد السلب الكلي مع ان صدقها قد يكون بصدق السالبة الجزئية على ما تقرر عندهم ومنها انه يلزم ان يكون القضية التي موضوعها مطلق الشيء شخصية لان الفرد المنتشر جزئي حقيقي عندهم وانما يحتمل الاشتراك على سبيل البدلية والكلي لا يمنع عن الاشتراك بين كثيرين

المرصد الاول في الوجود والعدم

المرصد الاول في الوجود والعدم

فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول فسلب الخاص لا يستلزم سلبه وان اخذ على الوجه الثاني فسلبه يستلزم سلبه كما يظهر بادنى تامل فالعدم المطلق سلب لاصل حقيقة الوجود من غير ان يلاحظ معه الاطلاق ح لازم للعدمات الخاصة لتحقق سلب حقيقته عند سلب فرد منه وبهذا يظهر ان في العدم المطلق اضافة واحدة وفي العدم الخاص اضافتين احدهما في السلب والاخرى في الوجود وان احد المضافين مطلق للمضاف الآخر فلا مجال لما يتوهم ان السلب المطلق ليس مطلقا لكونه ذاتيا للخاص مع لا يكون تعقله موقوفا على تعقله وقد تقرر الدليل بتقرير آخر نظرا الى توقف تعقل السلب الخاص على تعقل الوجود الخاص

على سبيل الاجتماع فالظاهر ان من قال بكون مطلق الشي هو الفرد المنتشر لم يرد بان مدلوله ذلك الا لزم عليه كثير من المفاسد بل اراد ان مطلق الشي شبيه بالفرد المنتشر في ان تحققه بكون بتحقق فرد واحد فافهم قوله فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول اي الشي من حيث الاطلاق قوله لا يستلزم سلبه فان سلبه كما عرفت لا يكون الا بسلب جميع الافراد ولم يتحقق ههنا ذلك قوله على الوجه الثاني اي الشي من حيث هو من غير ان يلاحظ معه الاطلاق ولا غيره قوله فسلبه يستلزم سلبه اي سلب الوجود الخاص يستلزم سلب الوجود المطلق ان المطلق ههنا متحد مع الفرد فسلب الفرد يستلزم سلبه بل في تحقق سلب الخاص ههنا هو سلب المطلق كما ان وجوده وجوده فالعدم المطلق سلب لاصل حقيقة الوجود اي سلب الوجود من حيث الاطلاق قوله لازم عطف على قوله سلب لاصل حقيقة الوجود وقوله تحقق دليل للزوم المعنى ان العدم المطلق بالمعنى الثاني لازم للعدمات الخاصة لتحقق سلب حقيقة الوجود عند سلب فرد منه لا بالمعنى الاول العدم المطلق الا سلب حقيقة الوجود قوله بهذا اي بما ذكرنا من ان المطلق يلاحظ على وجهين العدم المأخوذ على الوجه الثاني لازم للعدم الخاص قوله اضافة واحدة وهي اضافة السلب الى المطلق من حيث هو فالسلب مضاف والوجود مضاف اليه قوله احدهما في السلب فهي بعينها السلب الى الوجود من حيث الخصوص فهما بحسبها سلب الوجود من حيث هو الاخرى في الوجود وهي اضافة الوجود الى زيد مثلا فالمضاف بحسب الاضافة هو سلب وجود زيد فان اضافة الوجود المضاف اليه للسلب الى زيد يستلزم اضافة السلب ولو بواسطة الوجود لان مضاف المضاف الى شي مضاف اليه ايضا وهذا ظاهر وتوضيحه ان العدم المطلق عبارة عن السلب المضاف الى الوجود من حيث هو فمعناه سلب حقيقة الوجود وفي العدم الخاص سلب وجود زيد مثلا فمعناه سلب الوجود من حيث هو وهو حاصل من اضافة السلب الى الوجود مع قطع النظر عن اضافة الوجود الى زيد وسلب فرد منه وهو حاصل من اضافة الوجود الى زيد مع لحاظ كون السلب مضافا الى هذا الوجود الخاص قوله وان احد المضافين اي هو السلب المضاف الى الوجود من حيث هو الحاصل من اضافة السلب الى الوجود مطلق للمضاف الآخر وهو سلب المضاف الى فرد من الوجود الحاصل منه الى الحاصل من اضافة الوجود الى زيد لحاظ كون السلب مضافا الى هذا الوجود الخاص فان سلب الوجود من حيث هو قد تحقق في ضمن هذا السلب الخاص وقد يوجد في ضمن سلب آخر وبالجملة مطلب المحشي دفع ما يترائى في ردده بحسب الظاهر ان المضاف بحسب اضافة السلب هو السلب والمضاف بحسب اضافة الوجود هو الوجود لا شي يكون السلب مطلقا للوجود فانك قد عرفت ان المضاف بحسب الاضافة الثانية هو السلب ايضا لكن بحسب الظاهر مع الجملة بحسب الالفاظ المراد للمعاني قوله فلا مجال اي لما ذكرنا فلا مجال لما يتوهم والمتوهم الفاضل مرزاجان حيث تفصيل المقام ان المستدل على امتناع تصور الوجود قال ان تصور الوجود انما يكون متميزا عن غيره حتى يتميز الشي عن غيره ولا يخفى انه سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو العدم المطلق وهو لا يتعقل الا بعد تعقل الوجود فيلزم الدور فاعترض عليه الفاضل بانه ان اراد بالسلب المطلق ما يكون مضافا الى الوجود المطلق على ما يدل عليه قوله وهو لا يتعقل الا بعد تعقل الوجود والسلب المخصوص ما يكون مضافا الى الوجود المخصوص فلا نسلم ان تعقل السلب المخصوص يتوقف على تعقل السلب المطلق بهذا المعنى ومن الظاهر ان تعقل سلب وجود زيد لا يتوقف على تعقل سلب الوجود المطلق بل ولا بحسب الخارج ايضا فقد يتحقق الاول بدون الثاني اعطي وان اراد ما لا يكون مضافا وبالمخصوص ما يكون مضافا فانسلم توقف تعقل المخصوص على تعقل ذلك السلب لكن تعقل السلب المطلق حينئذ لا يتوقف على تعقل الوجود المطلق فلا يلزم الدور وفيما كان منشأ هذا التوهم ان السلب المطلق عبارة عن السلب المضاف الى الوجود من حيث الاطلاق وظاهر ان تحقق السلب المخصوص يتوقف على تحقق السلب المطلق بهذا المعنى فان تحققه لا يكون الا بانتفاء جميع افراد الوجود وسلب وجود خاص لا يقتضي ذلك والسلب المطلق بهذا المعنى ليس ذاتيا للسلب المخصوص لانه لا يجتمع مع الافراد فلا يتوقف تعقله على تعقله ونعم المحشي باختيار الشق الاول وحاصل الدفع ان السلب المطلق من حيث الاطلاق وان لم يكف فيه سلب فرد وهو ليس ذاتيا للخاص لكن الكلام ليس فيه بل في مطلق السلب وهو يتحقق بتحقق سلب فرد ولا يخفى كونه ذاتيا للخاص قوله قد تقرر الدليل المقرر الفاضل مرزاجان حاصله ان العدم الخاص عبارة



متصلا الیه فیلزم الدور لتوقف تعقل کل واحد من الوجود والعدم علی تعقل الآخر والجواب ان تصوره بتمیزه عن غیره فی نفس الامر لا بالعلم
بتمیزه عنه حتی یجب تصوره تعقل السلب الذی هو المفضی الی الدور سلمنا لکن السلب والایجاب غیر العدم والوجود کما عرفت
فی بداهة الوجود اذ قد عرفت هناک ان المعتبر فی الموجبة تصدیق ثبوت المحمول للموضوع وذلک لا یقتضی وجود المحمول فی نفسه ولا وجوده

المتوقف تعقله علی تعقل الوجود المطلق وکلا التقریرین لا یتمان الا بالشرطین المشهورین بهما یکون العام ذاتیا للخاص والخاص متعقلا بالکنه ولعل الوجه فی اختیار التقریر الاول
ان ذاتیة السلب المطلق للسلوب الخاصة اظهر من ذاتیة الوجود المطلق للوجودات الخاصة فان کون السلوب مفهومات مخصصة اظهر من کون الوجودات کذا
ینبغی تحقیق المقام **قوله** والجواب آه وایضا هذا الدلیل لو تم لدل علی امتناع تصور الوجود والعدم بالوجه والحل انه لا یلزم منه توقف الشیء علی نفسه فان الموقوف

علی سلب وجود خاص فیتوقف تعقله علی الوجود المخصوص وتعقله موقوف علی تعقل الوجود المطلق لکونه متعقلا به فیلزم الدور والفرق بین هذا التقریر والتقریر الاول ان مآل هذا الی
توقف تعقل السلب المخصوص علی الوجود المخصوص وتوقف الوجود المخصوص علی الوجود المطلق ولیس فیه توقف العدم الخاص علی العدم المطلق بخلاف التقریر الاول فان مآله
الی توقف العدم الخاص علی العدم المطلق وتوقف العدم المطلق علی الوجود المطلق قوله المتوقف تعقله صفة للوجود الخاص لما کان الدلیلان موقوفین علی ان یکون
تعقل الخاص موقوفا علی تعقل العام اما الاول فلانه مبنی علی ان تعقل العدم الخاص موقوف علی تعقل العدم المطلق واما الثانی فلانه یتوقف علی ان یکون تعقل الوجود الخاص
موقوفا علی تعقل الوجود المطلق اورد علیهما المحشی بقوله وکلا التقریرین الخ قوله لا یتمان آه اما التقریر الاول فلانه لو کان العدم الخاص متعقلا بالکنه والعدم المطلق
یمکن ان یمنع ان العدم المطلق ذاتی له لجواز ان یکون عرضیا ویمکن ان یکون العدم الخاص متعقلا بالکنه ولا یکون العدم المطلق متعقلا اصلا ولو سلم ان العدم المطلق ذاتی
له لکنه یحتمل ان لا یکون العدم الخاص متعقلا بالکنه فلا یلزم تعقل العدم المطلق وبالجملة لا بد لاثبات کون تعقل العدم الخاص موقوفا علی تعقل العدم المطلق من ان یکون المطلق
ذاتیا له ویکون الخاص مدرکا بالکنه وکلاهما فی حیز المنع واما التقریر الثانی فلانا سلمنا ان الوجود المخصوص بالنسبة الی الوجود المطلق لکنه یمکن ان لا یکون العام ذاتیا له او یکون مدرکا
بغیر الکنه فافهم **قوله** ولعل الوجه آه بیان لوجه عدول المصنف عن التقریر الثانی الذی ذکره الفاضل مرزاجان فی اختیار التقریر الاول حاصله ان ذاتیة السلب المطلق للسلوب الخاصة اظهر
من ذاتیة الوجود المطلق للوجودات الخاصة فان السلوب لا مصداق لها فی الاعیان بل هی مفهومات مخصصة بتخصص متحقق فی الخارج فالاطلاق والتخصیص فیها بمجرد لحاظ العقل اذا اضافتها
وغیر مضافة بخلاف الوجودات الخاصة حیث ذهب البعض الی انها موجودة زائدة علی الماهیات العینیة ومطلق الوجود عرض لها وقیل هی عین الماهیات ومطلق لها فعلی
ان لم یکن مفهومات مخصصة فلا یکون الاطلاق والتقیید فیها بمجرد ملاحظة العقل فیکون ذاتیة السلب اظهر من ذاتیة الوجود المطلق لما تحتها فتأمل **قوله** وایضا هذا
الدلیل لو تم الخ هذا جواب عن الدلیل بالنقض ومقصود المحشی ان النزاع انما هو فی تصور الوجود وعدمه بالکنه لا مطلقا بالکنه او بالوجه ولا یمکن
انکار تصوره مطلقا فالمستدل انما یستدل علی امتناع تصوره بالکنه ودلیله جار فی امتناع تصوره بالوجه ایضا فان تصوره بالکنه لا یکون بدون التمیز کذلک تصوره بالوجه فیجری
باقی المقدمات فیه کما لا یخفی والحاصل ان عدم [illegible] فان قیل التمیز عبارة عن الانکشاف التام وهو لا یکون الا فی التصور بالکنه لا فی التصور بالوجه فان المنکشف فیه حقیقة بالذات انما
هو الوجه والشیء ینکشف بالمساواة قلنا هذا لا یجدی نفعا فان تصور الوجود بالوجه لا یکون بدون الانکشاف التام للوجه وتمیزه عن غیره کما هو مسلم عندکم ومعنی التمیز
فی نفسه وهذا السلب مخصوص فیتوقف علی تعقل السلب المطلق الی آخر المقدمات فیلزم الدور فان قیل علی هذا یمکن العدول الی المقدمات التی توقف علیه تصور الوجود بوجه آخر والعدول
تصور وجه آخر غیر الوجه الموقوف علیه قلنا یمکن العدول مثل ذلک فی التصور بالکنه ان الموقوف علیه تصوره بالکنه والموقوف علیه تصور بوجه آخر والحاصل انه ان کان قطع النظر
عن هذا الاحتمال فالدلیل جار فیهما والا فلا جریان فی واحد منهما والیه اشار المحشی بقوله والحل فتفطن **قوله** امتناع تصور الوجود الخ بل علی امتناع تصور سائر
الاشیاء لان کل تصور حینئذ موقوف علی التمیز الموقوف علی تصوره کما ان الوجود بالوجه الممتنع تصوره بهذا الدلیل ممتنع التصورات ایضا سواء کانت بالوجه او بالکنه لان
الموقوف علی الممتنع ممتنع **قوله** والحل الغرض منه دفع الاستحالة فی اصل الدلیل والنقض کلیهما حاصله منع لزوم توقف الشیء علی نفسه فان المطلوب انما تصور کنه

المرصد الاول فی الوجود والعدم

الموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب في ذلك الصدق و

الاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق

والاتصاف لمشابهته لمعناها الحقيقي الذي كلامنا فيه لا ما لتاني التصور حصول الماهية في النفس فيحصل ماهية الوجود في النفس على تقدير

تصوره وللنفس وجود آخر ولا امتناع ان يتصور شيئا ويجتمع حينئذ في النفس المثلان اعني وجودها والوجود المتصور والجواب ان ما

ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس هو اثبات الوجود الذهني ونحن لا نعترف بالوجود الذهني ولئن سلم فيكفي تصوره اي تصور الوجود

التصور بوجه هو الكنه والموقوف عليه هو التصور بوجه آخر وايضا التصور مستلزم للتميز فغايته ما لزم توقف لازم الشيء على ذلك الشيء ولا استحالة فيه

قوله نعم قد يطلق آه يظهر منه ان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة وعلى الوجود الرابطي على سبيل المجاز ويمكن بيان ذلك بان الموضوع له ليس معنى مشتركا بينهما لان

الوجود اه وجهه فالموقوف في صورة تصور الوجه بكنهه الكنه والموقوف عليه الوجه وفي صورة تصور الوجه الموقوف تصور ذلك الوجه الموقوف عليه بتصوره بوجه آخر ولا استحالة

فيه قوله وايضا التصور هذا جواب آخر عن اصل الدليل وهو معطوف على قوله اولا على قوله والحل فمن ظن انه معطوف على قوله والحل سها سهوا ظاهرا حاصله ان لزوم

الدور انما يكون اذا كان تصور الوجود موقوفا على التميز وهو ممنوع وما ذكر في بيانه انما يفيد انه لا يتحقق بدونه وهو لا يوجب التوقف بل الاستلزام فغايته ما لزم على تقدير

الاستلزام توقف التميز الذي هو لازم لتصور الوجود على ملزومه هو تصور الوجود ولا استحالة فيه انما يلزم الاستحالة لو توقف تصور الوجود على تصور التميز وهو ممنوع قوله فظهر منه وجه

النظر وان الشارح قال يطلق لفظ الوجود على ذلك الصدق والاتصاف الثابتة لمعناه الحقيقي الذي كلامنا فيه فعلم منه ان حقيقة الوجود شيء آخر واطلاقه على الصدق والاتصاف

مجاز للمشابهة بهذا الصدق للوجود الحقيقي ولعل وجه المشابهة بين المعنيين كونهما منشأ الآثار في الجملة فالمقصود من هذا الكلام انما هو اثبات اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على

سبيل الحقيقة وفي الوجود الرابطي على سبيل المجاز وذلك موقوف على نفي كونه مشتركا معنويا ومشتركا لفظيا فاشار الى الاول بقوله ويمكن بيان ذلك والى الثاني بقوله لما تقرر الخ قوله على وجود

الشيء في نفسه المراد به الشامل لوجود الاعراض وههنا شاع عن بعض فضلاء العلام انه قال العبرة في الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع

بل يقتضي اتصاف الموضوع به اقول لا شك ان اتصاف الموضوع بوجود المحمول للموضوع كلا بنفيه او لا اثباته انما هو الا ان قصد اجابه الفاضل اللاهوري بان المراد

بقوله الاتصاف هو وجود المحمول للموضوع ان اراد انه نسميه الوجود الرابطي فلا منافاة في ذلك وان اراد ان المحمول موجود في الجملة فممنوع اذ الامر العدمي المحمول ما شم رائحة الوجود

وفيه انا سلمنا ان الامر العدمي ليس له وجود اصلا لكنا لا نقول به بل نقول النسبة الحاكية بين الموضوع والمحمول هو المراد بالاتصاف ولا يخفى كونها وجودا رابطيا والمقصود ليس

بذلك حتى يقال انه لا منافاة فيه فلا دليل على انه اراد بقوله لا يقتضي وجود المحمول في نفسه الوجود المقابل للاعراض وبقوله ولا وجوده للموضوع الوجود المختص بالاعراض وكلاهما

مغايران للاتصاف كما سبقت الاشارة اليه فالذي اثبته لوجود الشيء في نفسه الشامل لوجود الاعراض الذي نفاه هو الوجود الرابطي المقابل لوجود الاعراض والجواهر فلا اشكال

قوله على الوجود الرابطي المراد به النسبة الايجابية التي في الحكاية ويعبر عنها بالصدق والاتصاف قوله على سبيل المجاز فلعل المشابهة كونه منشأ للآثار في الجملة كما بينا آنفا

قوله ويمكن بيان ذلك آه بيان ان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه حقيقة وعلى الرابطي مجاز قوله ان الموضوع له المعنى الذي وضع له الوجود وهذا نفي لكونه مشتركا معنويا

بينهما حاصله ان الوجود لو كان معنى واحدا مشتركا معنويا بين وجود الشيء في نفسه والرابطي لكان اما مستقلا او غير مستقل وعلى الاول كيف ينقسم الى المستقل وغير المستقل بل

ينبغي ان يكون مستقلا دائما وعلى الثاني كيف ينقسم الى غير المستقل والمستقل بل ينبغي ان يكون غير مستقل دائما وخلاصته يرجع الى ان الشيء اذا كان مستقلا بلحاظ واحد يكون

كذلك في لحاظ آخر واذا كان غير مستقل يكون كذلك فيهما وهذا الدليل ابحاث الاول انه منقوض بسائر الامور التي جعلت اقساما مثلا نقول الكلمة اما مستقلة او غير مستقلة

على الاول كيف تنقسم الى الحرف وعلى الثاني كيف تنقسم الى الاسم وهكذا في جميع الاقسام الا فمن جوابنا بالايقال ان الكلمة ليست مشتركا معنويا بين الاسم والحرف لانا نقول اي امتناع

في الشأن وهو ليس من دأب المناظرة ولا يقول عاقل بكون جميع الاقسام مشتركا لفظيا كما ثم انه ان الامر المشترك مستقل فهو اذا اضيف الى امر واحد كزيد وعمرو يكون كونها

المرصد الاول في الوجود والعدم



حضوره للنفس فيكون العلم بالروح علما حضوريا لا يحتاج فيا الى حصول صورة منتزعة من المعلوم ثم العلم بل المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق في الوجود النفسي او عارض له فانه على التقديرين حاضر عنده هو او ذلك كما نقصو ذاتنا بذاتها

هذا المعنى ان كان مستقلا بالمفهومية فهو وجود الشئ في نفسه الاعم منه ومن الوجود الرابطي وان كان غير مستقل بالمفهومية فهو الوجود الرابطي الاعم منه ومن وجود الشئ في غيره ولا يطلق الوجود على وجود الشئ في نفسه على سبيل الحقيقة فكان طلاقه على الوجود الرابطي على سبيل المجاز لما تقرر في موضعه ان اللفظ الدائر بين الاشتراك والمجاز محمول على المجاز

قوله فيكون العلم آه انت خبير بان الوجود امر انتزاعي فلا يمكن ان يعلم الا بالعلم الحصولي وما قيل ان علم النفس اتصافها علم حضوري فليس على اطلاقه كما لوحنا اليه ان فرض كون الوجود الخاص معلوما بالعلم الحضوري فالوجود المطلق ليس كذلك لان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وبعض عرضياته علم حضوري ولذا وقع الخلاف في بساطة النفس وتجردها

ووجودا في نفسه اذا لوحظ بين امرين على طريق النسبة الجزئية يكون غير مستقل السلب لحقه اعتبار كذلك وبالجملة ان طبيعة الوجود المصدري الذي يعبر عنه لفظ هستي اذا اخذ هو المعبر عنه بالكون فهي مستقل والمعبر عدم الاستقلال بسبب خصوصية لحاظ بين الموضوع والمحمول واذا لوحظ اقترانه بامر واحد سواء كان جوهرا او عرضا كزيد وسواد فلا يبقى على استقلاله الثابت انه لو تم هذا الدليل لاقتضى ان لا يستقل ما لا يستقل في اللحاظ في لحاظ آخر فيهدم اساس ما بنى المحشي من قبل ان القضية الاجمالية حين الاجمال مستقلة وكذا معنى الفصل ولا يمكن التوجيه بان ما قال من قبل فبالنظر الى تصحيح كلام المعبر والذي قال ههنا هو التحقيق عنده لانه يصح في القضية المجملة ولا يصح فيما قال في الفصل لانه مذهبه فتامل فانه مع وضوحه دقيق

قوله ان كان مستقلا بالمفهومية بحيث يكون متعلقا بامر واحد لا امرين لحصول الحاشيتين **قوله** غير مستقل بان يكون مرآة لتعرف حال الطرفين **قوله** ولا شك تمهيد لنفي كون الوجود مشتركا لفظيا بينهما **قوله** انت خبير الخ هذا ايراد على كون علم النفس بوجوده حضوريا تقريره ان ميزان المعقولية بالعقل الحضوري ومعيارها وجود المعقول في نفسه لعاقله بان يكون حاضرا بنفسه موجودا في ظرف الحضور عند العالم بذاته كما في علم المجردات بانفسها او يكون وجوده له بطريق الناعتية كعلم النفس بصفاتها الانضمامية او بطريق العلولية كما في علمه تعالى السلسلة الممكنات المعلولة له تعالى والاوصاف الانتزاعية ليس لها وجود في انفسها حتى تكون حاضرة عند العالم بحدها تلك فلا يجوز كون علمها بالعلم الحضوري بل من موصوفاتها فيكون حصوليا ولما كان الوجود كذلك يكون علمها علما حصوليا حينئذ افهم ما اورد عليه بعض معاصريه بان مناط كون الصفات معلومة بالعلم الحضوري قيامها في ذاتها بالنفس المنفرد عن ارتسام الصورة وهو متحقق في الوجود وبلا شبهة ان علم كون من الصفات العينية لما عرفت ان مناط العلم الحضوري على كون العلوم موجودا في ظرف الحضور بنفسه وهو مفقود في الوجود وسائر الاوصاف الانتزاعية للنفس لكن يرد عليه ان المحشي ذكر سابقا ان القائل بنظرية الوجود اراد به معنى حقيقيا الخ فانه ظاهر ان القائل يمنع كونها بداهة ذلك المعنى مصدريا حاصلا لكل واحد هو ليس مرا انتزاعيا حتى يعلم بالعلم الحصولي فافهم **قوله** او ما قيل دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان الوجود من صفات النفس وعلم النفس بصفاتها حضوري فيكون العلم بالوجود حضوريا وحاصل الدفع ان قولهم علم النفس بصفاتها حضوري ليس المراد به مطلقا سواء كانت عينية او انتزاعية بل المراد به الصفات العينية كما سبقت الاشارة اليه تشريح قول المصنف وهو متصور بالبداهة فتذكر **قوله** وان فرض آه مقصوده انه لما كان الوجود من الصفات الانتزاعية يكون الوجود الخاص للنفس ايضا كذلك فيكون علمه حصوليا لان الغرض ان الوجود الخاص عين النفس وعلمه علم حضوري فلا يتوهم ان العلم بالوجود المطلق في ضمنه يكون حضوريا لان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وعرضياته لا يلزم ان يكون حضوريا بل علما حصوليا لان حضور الشئ بنفسه عند العالم لا يستلزم حضور اجزائه وعوارضه تفصيلا حتى يكون علمها ايضا حضوريا انت تعلم ان الوجود الخاص اذا فرض عينا للنفس لا يكون الوجود المطلق ذاتيا له لانه مطلق ههنا بل الوجود ذاتي للمصداقية لا لكليات نعم يكون عارضا لذلك الوجود الخاص المتحد مع النفس الا انه لا ضير فيه ذلك اذ المقصود عدم كون الوجود المطلق معلوما بالعلم الحضوري وهو حاصل على ذلك التقدير بل الطريق الاولى فافهم **قوله** ولذا وقع الخلاف الخ اي لاجل ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وعرضياته لا يلزم ان يكون حضوريا وقع الخلاف في بساطة النفس وتجردها مع ان النفس معلوم بالعلم الحضوري فلو كان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري حضوريا لما وقع الخلاف في بساطة النفس لانه يحصل العلم بانه مركب ام بسيط اذ لا يخلو اما ان يتعلق العلم باجزائه او لا على الاول يكون مركبا وعلى الثاني بسيطا وكذا لو كان العلم بعرضيات المعلوم بالعلم الحضوري حضوريا لم يقع الخلاف في تجردها لكن التالي باطل فالمقدم مثله لا يقال كون النفس عالما بذاتها يكفي للزوم تجردها لان المادة والماديات لا شعور لها لنفسها ولا لغيرها اصلا

هو ايضا حصولي وكذا العلم بعرضياته الانتزاعية لا يكون الا حصوليا ١٢ مولانا قاضي محمد مبارك الكوفاموي

المرصد الاول في الوجود والعدم



متنزعة منه ذاته لما اتفق ذاتيا له ادعيّ على تقدير تسليم الوجود لا ذهنيا ولا ماهية الصورة الكلية النوعية ماهية الوجود الجزئي الثابت للنفس

يعيا تعلقه بالعلم الحضوري والتشبيه انها حاضرة عندها من حيث الاجمال دون التفصيل ثم الظاهر ان النزاع في العلم بحقيقة الوجود سواء كان حصوليا او حضوريا لظاهر ان النزاع في العلم الحضوري المتعلق بماهية الوجود واذا ثبت انه ممتنع ثبت مطلب الخصم قوله اوممتنع الخ ولا يخفى ان اجتماع المثلين هو اجتماع الامرين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد والمستحيل منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما

فضلا عن العلم الحضوري فعلى تقدير كون العلم بهما ثابتا الاشتراك حصوليا لم يصح ايضا وقوع الاختلاف في تجرده بناء على ان العلم المتعلق بطلقا من حيث هو ما ذكرتم ثابت بالبرهان في المناظرة والمقصود من علم النفس بجميع الاوصاف التي منها التجرد لو كان حضوريا لكان العلم بتجردها حاصلا من غير كسب فان لم يقع الاختلاف فيه قوله والسر فيه اي في كون نفس معلوما بالعلم الحضوري مع عدم كون اجزائها معلومة كذلك قوله من حيث الاجمال الخ اي من حيث صورتها الواحدة التي للمجرد وليس فيها تعدد وتمايز بين الاجزاء في انفسها ولا بينها وبين المركب فالعلم الحضوري المتعلق بها علم بكنه الشيء واما العلم المتعلق بصورتها التفصيلية التي فيها تكثر وتمايز في الملاحظة التفصيلية علم حصولي وهو العلم بالكنه قوله ثم الظاهر الخ ما نعرض منه دفع الايراد الذي اورده الفاضل مرزاجان بقوله لو سلم ان العلم بالوجود المطلق كان حضوريا فليس الكلام فيه بل النزاع في العلم الحضوري المطلق بماهية الوجود وسائر الماهيات الحاصلة في العقل انه ضروري او نظري او ممتنع فاذا ثبت انه ممتنع ثبت مطلوب الخصم وحاصله ان القائل بامتناع تصور الوجود اراد ان تصوره بالعلم الحصولي ممتنع فلا يضر تعلق العلم الحضوري بالوجود وحاصل الدفع ان الظاهر كون النزاع في العلم بحقيقة الوجود مطلقا سواء كان حضوريا او حصوليا فاذا ثبت تعلق العلم به لو كان العلم الحضوري ثبت ان علمه ليس بممتنع قوله لا يخفى ان اجتماع المثلين الخ المقصود منه تفصيل الجواب الذي اورده اجمالا على سبيل المنع الخ ان اجتماع المثلين عبارة عن اجتماع فردين من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة ولا شك في استحالته اذ الامتياز المساوق للوجود فلا يصح رفع الامتياز بين الشيئين في نفس الامر الا اذا صح وجود شيئين بوجود واحد وهو غير معقول اذ الوجود معنى مصدري يختلف باختلاف المضاف اليه لا حاجة الى اقامة البرهان عليه فاذا لم يكن تلك الشيئان من نوع واحد بل كانا مختلفين في الماهية كالسواد والبياض وكانا من نوع واحد ولكن يختلفان في المحل كالسواد القائم بالفيل والسواد القائم بالغراب وكانا من نوع واحد متحدين في المحل ولكن لا يكون زمانهما واحدا كما بين السواد القائم في الثوب امس والسواد القائم بذلك الثوب الآن بعد زوال الاول او كانا من نوع واحد وكان محلهما واحدا وزمانهما واحدا لكن لا يكونا من جهة واحدة كالصحيح من الامرين المتقابلين فيه المتناقضين لا يكون اجتماعهما محالا لانه المستحيل ان لا يكون بينهما تمايز واصلا فالمحشي اشار الى الاول بقوله اجتماع الامرين المتشاركين في الماهية النوعية والى الثاني بقوله في محل واحد والى الثالث بلفظ الاجتماع والى الرابع بقوله بحيث يرتفع الامتياز بينهما قوله والمستحيل منه الخ اعلم انهم اختلفوا في جواز اجتماع المثلين فجوزه بعضهم ومنعه الاكثرون اما المجوزون فقد استدلوا على ما ذهبوا اليه بان الجسم ينغمس في الصبغ فيصبغ بكدرة ثم لكثرة غمسه سواد ثم حلوكة وليس ذلك الا ان افراد السواد المطلق تعاقبت عليه فالكثرة عبارة عن اجتماع كدر من السواد عن اجتماع كثيرين والحلوكة عن اجتماع سواد من فثبت اجتماع المثلين واجيب بان كل واحد من مراتب السواد المتفاوتة بالشدة والضعف انواع متخالفة من اللون بالحقيقة مشتركة في عارض مقول عليها بالتشكيك هو السواد فالشديد ليس كيا من الضعيفين بل الشديد نوع آخر مباين في الماهية للضعيف الا ان عامة الناس يذهب الى ان الاشد مؤلف من امثال الاضعف بحيلة الوهم اليها والاعتداد به واما المانعون فقد استدلوا بوجوه الاول لو جاز اجتماع المثلين لارتفع الامان عن الحس فلا نجوز ان يكون الشيء الواحد المحسوس اشياء كثيرة وهذا باطل واجيب بمنع بطلانه كيف كان الحس يغلط كثيرا فانه يرى الشيء البعيد صغيرا والاشجار الشط منكوسة العنبة في الماء بقدر الا جاص لراكب في السفينة يرى الساحل والاشجار النابتة على الشط متحركة والسراب ماء الى غير ذلك فلا بد ان تجوز زوال الامان عن الحس بما يبطل كثيرا من الاحكام واما الامثلة المذكورة التي يستشهد بها المجيب على اغلاط الحس فلها اسباب مذكورة في علم المناظر ولا شك ان تلك الاسباب منتفية فيما نحن فيه وانت تعلم ان ذلك لا يدفع ايراد الا ان للمجيب ان يقول الثابت في علم المناظر انما يدل على اسباب متعددة لغلط الحس في الانحصار



على ان المتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك ثم من تأمل انه اى الوجود في حقيقة لكونه

فالتطابق بين هذا المنع منع المماثلة بين الماهية الكلية وفردها او بين شبح الشئ وعينه ويحتمل ان يكون منعا للمماثلة المستحيلة بين الصورة الكلية المتشخصة بالتشخص الذهنى والجزئى المتشخص بالتشخص الخارجى او بين الشئ الحاصل بصورته والشئ الحاصل بنفسه **قوله** على ان الممتنع الى آخره الاولى ان يقال ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد

ليس قيام هذين المثلين كذلك لان الاتصاف اما انضمامى وهو ان يكون الموصوف والصفة موجودين فى ظرف الاتصاف واما انتزاعى وهو ان يكون الموصوف فى ظرف الاتصاف

فى ذلك الاسباب لا تجب فيجوز ان يكون هناك سبب اداء ذلك يغلط الحس فيزعم الشيئان شيئا واحدا ولا يعلم تلك السبب فلا بد من دليل يدل على انتفاء تلك السبب هناك وبدونه يتم

العناد وقد يجاب بان الكلام فى الحس الصحيح الذى لا يغلط كثيرا ولا اعتماد عليه ليس بمرتفع وفى رتفاعه لمس وليس كلامنا فى الحس الغالط كثيرا حتى يتم ما سبق من انما يقنع به

الناظر فلا يسكت المناظر لجواز ان يغلط الحس فى هذا المقام فلا يفنى ذلك من دليل الثانى انه يجب على تقدير اجتماعهما فى محل فى زمان واحد ان تمايزهما بالذاتيات او العوارض

اللازمة والماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها مشتركة فلا امتياز بينهما فلا اثنينية فلا تماثل فانه فرع الاثنينية واجيب بانه يجوز تمايزهما عند الاجتماع باسباب مفارقة ما عدا المحل وعدم التمايز

عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه بان عدم العلم بالامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية ورد بان التمايز لا يحصل باسباب مفارقة ضرورة

لزوم كون العلاقة بين المميز والمميز او سلم فلا تماثل الا ان المستحيل عندنا هو اجتماعهما بحيث لا يكون بينهما امتياز اصلا فتامل الثالث انه لو جاز اجتماع المثلين فاذا فرضنا اجتماع سوادين

مثلا فى محل فيجوز ان ينتفى عنه احدهما مع بقاء الآخر فاذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز انتفاء ذلك المحل بعد انتفاء المنتفى لان زوال احد الضدين عن المحل يصحح لاتصافه بالضد الآخر

الضد المثل الثانى فيلزم اجتماع السواد والبياض وهو محال واجيب بانه مبنى على جواز خلو المحل من احد المثلين وذلك ممنوع لم لا يجوز ان يكون كل واحد منهما لازما

للآخر فاذا ارتفع احدهما ارتفع الآخر واذا تحقق احدهما تحقق الآخر فافهم والحق ان اجتماع المثلين بحيث يرتفع الامتياز بينهما بالكلية فى نفس الامر محال بالبداهة على ما قررنا **قوله**

فالتطابق بين هذا المنع الذى ذكره بقوله او منع الى آخره **قوله** منع المماثلة بين الماهية الكلية وهى صورة الوجود الحاصلة فى النفس **قوله** وفردها اى من تلك الماهية الكلية والوجود القائم

بنفسه هنا لانه لا مماثلة بين الكلى وفرده انما المماثلة بين فردين من نوع واحد كما سبق **قوله** او بين شبح الشئ وهو صورة الوجود المطلق الحاصلة فى النفس **قوله** وعينه وهو

وجود النفس لان العلم بالماهية الكلية حصولى فيحصل شبحها والوجود النفس حضورى فهو بنفسه حاضر عندها فعلى هذا المراد من الصورة فى قول الشيخ وهذان المعنيان انما منع

فيهما المماثلة مطلقا لا المماثلة المستحيلة **قوله** ويحتمل الى آخره او لو سلم اجتماع المثلين فيمنع استحالته وهذا منع بعد تسليم المماثلة **قوله** بين الصورة الكلية الى آخره ان المماثلة هنا

ليست بمستحيلة لانهما وان كانا شخصان من نوع واحد لكن احدهما شخص خارجى هو الوجود الحاصل بنفسه والآخر شخص ذهنى وهى الصورة الحاصلة للوجود الكلى المتشخص بالتشخص

الذهنية فيهما تمايز بحسب الوجود والتشخص **قوله** بين الشئ الحاصل بصورته وهى صورة الوجود الحاصلة فى الذهن **قوله** والشئ الحاصل بنفسه فهو وجود النفس الحاضر بنفسه عندها **قوله** الاولى

ان يقال الى آخره لانه يتوهم من كلام الشارح العلام على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك ان استحالة اجتماع المثلين مختص

بما اذا كان قيامهما بالمحل قياما انضماميا لان قيام الاعراض بالمحل كذلك مع ان الدليل القائم على امتناع اجتماع المثلين لو تم لدل على امتناعهما مطلقا سواء كان قيامهما

بالمحل قياما انضماميا او انتزاعيا فتخصيص الشارح هنا بقيام الاعراض ليس كما ينبغى غير الحشى العبارة وقال الاولى ان يقال ان الممتنع ان تقوم المثلان بمحل واحد على نحو واحد

سواء كان قيامهما انضماميا او انتزاعيا وليس قيام هذين المثلين كذلك لان قيام الصورة العلمية للوجود المطلق بالنفس انضمامى وقيام وجود النفس بها انتزاعى فليس هنا اجتماع

المثلين المستحيل على ان عدم فقدان الامتياز بينهما كيف واختلاف التشخص الانضمامى والانتزاعى مما لا شك فيه انما قال الاولى ولم تقل الصواب لانه يمكن ان يقال ليس

مقصود الشارح حصر الفنان فى قيام الاعراض بل بما ان الصورة العلمية للوجود قائمة بالنفس على نحو قيام الاعراض بخلاف قيام نفس الوجود بها فانه انتزاعى

الاستحالة انما يلزم لو كان قيامهما معا كقيام الاعراض فافهم **قوله** كذلك اى على نحو واحد **قوله** موجودين فى ظرف الاتصاف كاتصاف الجسم بالسواد فان السواد والجسم كليهما موجود

فى الخارج وهو ظرف الاتصاف **قوله** هو ان يكون الموصوف فى ظرف الاتصاف كاتصاف السماء بالفوقية فى الخارج فان السماء موجود فى الخارج وليست الفوقية موجودة فيه بل

موجودة بمنشأ انتزاع الوجود هنا واتصاف النفس بصورة الوجود العلمية القائمة على نحو الاتصاف الانضمامى بان صورة الوجود منضمة الى النفس وكلاهما موجودان فى ظرف الاتصاف

المرصد الاول فی الوجود والعدم

کسبیا عنده ذکر فیه عبارات الاولی انه ای الوجود هو الثابت العین والعدم هو المنفی العین وفائدة لفظ العین التنبیه علی ان المعرف هو الموجود فی نفسه والمعدوم فی نفسه لا الموجود لغیره والمعدوم عن غیره ولا ما هو اعم منهما الثانیة انه المنقسم الی فاعل ومنفعل ای مؤثر ومتأثر او الی حادث وقدیم والمعدوم ما لا یکون کذلک الثالثة انه ما یعلم ویخبر عنه ای یصح ان یعلم ویخبر عنه والمعدوم ما لا یصح ان یکون کذلک فهذه العبارات تعریفات للموجود ویعلم منها تعریفات الوجود فیقال الوجود ثبوت العین او ما به ینقسم الشیء الی فاعل ومنفعل او الی حادث وقدیم او

بحیث یصح انتزاع الصفة عنه ولا شک ان النفس متصفة بالوجود علی نحو الاتصاف الانتزاعی والصورة العلمیة علی نحو الاتصاف الانضمامی ولا استحالة فیه والا لبطل اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعیة فافهم **قوله** التنبیه الخ او التنبیه علی ان المعرف هو الموجود الخارجی فان لفظ العین یجیء بمعنی مقابل الغیر ویجیء بمعنی مقابل الذهن ایضا **قوله** الا ما هو اعم الخ الی المراد بالوجود لا غیر الوجود المخصوص بالاعراض وما فی حکمها وان کان المراد منه الوجود الرابطی بالمعنی المشهور ای المعنی الغیر المستقل بالمفهومیة فهذا القول فی بادی الرای وحقیقة الامر ان الوجود لیس مشترکا بینهما کما عرفت آنفا وکذا العدم **قوله** والمنقسم الخ تعریف آخر **قوله** ویعلم منها الخ وذلک لان تعریف مفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر

اسما علی صفة یصح انتزاعها عنه **قوله** علی نحو الاتصاف الانتزاعی ای ان النفس بحال یصح انتزاع الوجود عنه **قوله** علی نحو الاتصاف الانضمامی لان تلک الصورة العلمیة منضمة الی النفس وکلاهما موجودان فی الخارج ولذلک علمها علم حصولی بخلاف علم النفس بوجودها لما سبق ذکره فانه حضوری **قوله** والا الخ ای لو کان الاستحالة لزم مطلقا ما امکان قیام عدمها انتزاعیا وقیام الآخر انضماما **قوله** لبطل اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعیة فانه کلما تصور النفس فصورة ذلک الامر الانتزاعی یکون منضمة الی النفس فیلزم اجتماع المتقابلین فیلزم ان لا تعلم النفس اوصافها الانتزاعیة وهذا باطل ولا یلزم تلک الاستحالة فی الاوصاف الانضمامیة لان علمها حضوری **قوله** فافهم لعله اشارة الی ان المدعی موقوف علی کون علم النفس بالصفات الانتزاعیة علما حصولیا وهو غیر متیقن کما سبق منا ذکره **قوله** او التنبیه یعنی ان المقصود من ایراد لفظ العین فی تعریف الوجود التنبیه علی ان المعرف هو الموجود فی نفسه والمعدوم فی نفسه کالجوهر لا الموجود لغیره والمعدوم عن غیره کوجود الاعراض وعدمها والوجود الرابطی وعدمه کما ذکره الشارح او التنبیه علی ان المعرف هو الموجود الخارجی فان لفظ العین یجیء بمعنی مقابل الذهن ایضا فیشمل التعریف علی توجیه المحشی وجود الجواهر والاعراض کلیهما بخلاف توجیه الشارح فانه لا یشمل وجود الاعراض الا ان یقال المراد بالموجود فی نفسه ما یقابل الموجود الرابطی فیشمل وجود الاعراض وکذا المراد بالعدم وحینئذ یکون مآل توجیه المحشی والشارح واحدا ولم یحمل المحشی قول الشارح علی هذا لان قوله ولا ما هو اعم منهما یأبی عنه اذ اطلاق الوجود علی المعنی الرابطی بطریق الحقیقة کما سبقت الا ان یقال ان هذا القول منه بحسب الظاهر باعتبار ان لفظ الوجود یطلق علیهما **قوله** یجیء بمعنی مقابل الذهن ایضا فیقال الشیء اما موجود عینی ای خارجی او موجود ذهنی **قوله** الظاهر ان المراد الخ ای مقصود المحشی من ذلک الایراد علی من زعم ان المراد بالموجود فی نفسه والمعدوم فی نفسه عبارة الشارح الموجود بالوجود المحمولی والمعدوم بالعدم المحمولی فیشمل الجواهر والاعراض والمراد بالوجود لغیره الموجود بالوجود الرابطی وبالمعدوم عن غیره هو المعدوم بالعدم الرابطی بان فی ذلک التوجیه خلاف الظاهر فان الظاهر المراد بالوجود للغیر الوجود المخصوص بالاعراض وما فی حکمها من الامور الانتزاعیة وکذا بالعدم بقرینة قوله لا ما هو اعم منهما فان الوجود لیس مشترکا بین الوجود فی نفسه والوجود الرابطی حتی یحصل ههنا مفهوم عام شامل لکل من الوجودین کما سبق **قوله** وان کان المراد منه ای من الوجود للغیر **قوله** فهذا القول ای اخذ الوجود الرابطی من الوجود لا غیر بادی الرای لانه موقوف علی کون الوجود مشترکا بینه وبین الوجود فی نفسه وقد عرفت ان الامر لیس کذلک فهذا القول فی بادی الرای بحسب الظاهر باعتبار اطلاق لفظ الوجود علیهما ولو اطلاقا مجازیا **قوله** التعریف آخر ای قوله والمنقسم الی الحادث والقدیم تعریف آخر للوجود لا مع قوله والمنقسم الی فاعل ومنفعل تعریف واحد کما یسبق الی الوهم ولما کان المتوهم ان یتوهم انه لما کان هذا تعریفا آخر للوجود فینبغی ان یجعله عبارة مع انه ادرجه فی التعریف الثانی ازاحه بقوله فی الحاشیة لم یجعله تعریفا مستقلا لان کلا منهما باعتبار انقسام الوجود ولانهما وقعا من معرف واحد لا یصح ان یعد تعریفا واحدا لاستغناء کل منهما عن الآخر انتهی **قوله** ولذلک الخ ای لعلم تعریف الوجود من تعریف الموجود علم انهم لم یعرفوا الوجود والمعدوم بالثابت العین والمنفی العین والمنقسم الی فاعل ومنفعل وبما یعلم ویخبر عنه وبنقیضه الا لکون التعریفات تدل علی الوجود والعدم مع ان المقصود تحدیدهما فاراد الشارح الاعلام بان تلک العبارات تعریفات للموجود ویعلم منها تعریفات الوجود فیقال الوجود ثبوت العین او بانه ینقسم الشیء الی فاعل ومنفعل او بانه یصح ان یعلم الشیء ویخبر عنه اشار المحشی الی وجه علم تعریف الوجود من تعریف الموجود **قوله** الاول التعریف الاول **قوله** تعلیق لم اشارة الی التعریف الثانی والثالث **قوله** لان تعریف مفهوم مشتق

مابه يصح ان يعلم الشئ ويخبر عنه وكله اى كل ما ذكره هذا القائل تعريف للشئ بالاخفى كما لا يخفى فلان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر فى هذه العبارات وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل على وجود لما اثره

مستلزم لتعريف المبدء بالمبدء وتعليق امر مشتق مشعر بعلية المبدء قوله فان الجمهور آه اى الجمهور يعرفون معنى الوجود بوجه يمتاز به عن الغير ولا يعرفونه بهذه الامور فليس المعرف اعرف لان الجمهور يعرفون الوجود بالوجه المقصود تعريفه بالكنه فان الحد يجب ان يكون بين الثبوت للمحدود وكذا الرسم والرسم بهذه الامور ليست بينة الثبوت للموجود وقال الشيخ فى الهيات الشفاء جمهور الناس يتصورون حقيقة الوجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لى ذلك الا بالقياس فكيف يكون حال من يروم ان يعرف الشئ الظاهر بصفة له تحتاج الى البيان حتى يثبت وجودها له قوله اليه آه وجه آخر لابطال هذه التعريفات ولكونها تعريفات بالاخفى وحاصله ان

تعريف مفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر مستلزم لتعريف المبدء بالمبدء فان عرف مفهوم الموجود بمفهوم الثابت العين علم تعريف مفهوم الوجود بمفهوم ثبوت العين وهو المطلوب وفيه اشارة الى ان تعريف المشتق مطلقا بالمشتق لا يستلزم تعريف المبدء بالمبدء وانما يستلزم اذا كان تعريفا للمفهوم مثلا تعريف الناطق بمدرك الكليات لما كان تعريف مفهوم الناطق بمفهوم مدرك الكليات كان تعريفا للنطق بادراك الكليات فيقال النطق ادراك الكليات وتعريف الكاتب بالضاحك لما لم يكن تعريفا لمفهوم الكاتب بمفهوم الضاحك بل تعريفا للمصداق بمصداق الضاحك ايضا لا يستلزم تعريف الكتابة بالضحك فلا يقال الكتابة ضحك ولا يخفى ان تعريف الموجود بالثابت العين من قبيل الاول اذ يقال ان الوجود ثبوت العين بخلاف التعريف الثانى والثالث فانه لا يصح ان يقال الوجود امكان العلم والاخبار او الانقسام الى الفاعل والانفعال ولذلك بين المحشى وجهها عليحدة بقوله وتعليق امر الخ وان شئت التفصيل فى هذا المقام فارجع الى شرح التجريد وحواشيه قوله وتعليق امر آه اى تعليق امر على مشتق مشعر بان المبدء علة لذلك الامر فاذا قيل الموجود المنقسم الى فاعل ومنفعل او ما يعلم او ما يخبر عنه علم ان الوجود سبب لذلك الانقسام والعلم فتعريف الموجود بهما تعريف للوجود ضمنا بانقسام الشئ الى فاعل ومنفعل والى حادث وقديم وما به يصح ان يعلم الشئ ويخبر عنه قوله اى الجمهور يعرفون آه مقصود المحشى منه التعريض على ما اورد البعض من ان للمعرف ان يقول ان الكلام فى كنه الوجود وكون مدلول كل من تلك العبارات اخفى من كنه الوجود عند الجمهور غير ظاهر غاية ما فى الباب ان ما يطلق عليه لفظ الوجود اظهر عند العقل من مدلولات تلك العبارات وذلك لا يدل على ما ادعاه وتوضيح الدفع ان عموم الموجود يعرفونه بوجه ان كنت يمتاز به عندهم عما عداه ولا يعرفونه بهذه الامور والتعريف مطلقا سواء كان حدا او رسما يجب ان يكون بين الثبوت للمعرف وهذه الامور ليست كذلك فلا تصلح للحدية ولا للرسمية قوله فان الحد يجب ان يكون بين الثبوت للمحدود آه فيه انه لم يقم عليه برهان ولم يوجد هذا الشرط فى كتب الميزان المشهورة وعلى هذا لا يصح تعريف الجسم بالاتصال فانه ليس بين الثبوت له بل يحتاج فى ثبوته له الى براهين ودلائل كثيرة مسطورة فى كتب الحكمة ثم انه ان اراد بكون الحد بين الثبوت للمحدود انه بين بعد تصور الحدود بالكنه فهو مسلم لكنه قليل الجدوى وان اراد به الثبوت مطلقا سواء كان بعد تصور المحدود بالكنه او بوجه يمتاز عما عداه فليس بظاهر بل اذا كان المحدود معقولا بالرسم يجب ان يكون ثبوت الحد من المطالب البرهانية ويطلب ثبوته له بالبرهان كما صرح به فى منطق التلويحات نعم يجب ان يكون المحدود والمرسوم لازما بينا للحد والرسم حتى يصح الانتقال عنه من يريد حصول الحدود والرسوم عند التحديد والترسيم كما فى حاشية بحر العلوم لجدى جدا واستاذى نور الله مرقده قوله وهذه الامور اى الثابت العين والمنقسم الى فاعل ومنفعل وغير ذلك قوله قال الشيخ آه عبارة الشيخ يدل على ان مفهوم الوجود المعلوم للجمهور هو حقيقة الوجود وكونه بحيث يكون فاعلا او منفعلا الى غير ذلك غير معلوم لهم الا بنحو من القياس ومن العلوم فتلك الامور اخفى من كنه الوجود حقيقة فذكره تائيدا لما رامه المحشى قوله وانا الى هذه الغاية اى مع انى بلغت الى هذه المرتبة الرفيعة فى العلوم الحكمية الحقيقية قوله لم يصح لى ذلك اى كون الموجود فاعلا او منفعلا قوله الا بالقياس مستثنى مفرغ والمستثنى منه محذوف اى لم يصح لى ذلك امر من الامور او بطريق من الطرق الا بالقياس والبرهان ومراده انه مع بلوغى الى هذه المرتبة وكمال مهارتى فى العلوم اعرف الوجود ولا اعرف ثبوت كونه فاعلا او منفعلا الا بالبرهان والقياس فكيف يكون حال من يريد ان يعرف الشئ الظاهر بصفة لذلك الشئ تحتاج تلك الصفة الى البيان والدليل حتى يثبت وجود تلك الصفة لذلك الشئ قوله تحتاج صفة للصفة قوله وجه آخر يعنى ان قول المصنف والمنقسم الثابت مرادف الموجود وجه آخر لابطال هذه التعريفات ان كان قصد المعرف بها تعريفا حقيقيا لان هذه الامور تعريف بالمبهم



في الغير في المنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود اول له والحادث هنا موجود له اول فلا يصلح شيء منها في تعريف الوجود وصحة العلم وكذا

امكان وجودهما فالتعريف بهما ايضا دوري **المقصد الثاني** في انه اي الوجود مشترك والاشتراكا معنويا اي هو معنى واحد مشترك فيه

للموجودات بأسرها واليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشترك لفظا وهو قوم

منهم غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنويا بوجوه الاول انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به اي بالوجود عند التردد في الخصوصيات من انواع الوجود

واشخاصها ضرورة انه اي الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات او مختص بها اذ لا يكون زائدا وعرضيا فيزول

على انها تعريفات للوجود بما هو متأخر عنه في الحصول فانما اسئل عن هذه لاسور لضبط في بيانها الى الوجود والى ما يراد **قوله** اشتراكا معنويا الخ المدعى بحسب الظاهر

اشتراك معنى الوجود المصدري الانتزاعي بين الموجودات والموجودات اشتراكا على وجه الاجماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي واشتراكه مثل

اشتراك المعنى الانتزاعي على تقدير ان يكون كليا ومثل اشتراك المتعلق بين المتعلقات او الظاهر بين المظاهر على تقدير ان يكون جزئيا وما ظن ان المدعى

في الحصول الذهني اذ ضبط الجيب بيانها الى ذكر الوجود او ما يراد فلمعرفة الوجود يجب ان يتقدم على معرفتها وان لم يدخل الوجود في تعالق تلك الامور فيكون التعريف دوريا

او وجه آخر لكونها تعريفات بالاخفى وان الوجود اذا كان قدم منها معرفة يكون اجلى منها بالضرورة ان كان المراد بالتعريف مطلقا سواء كان حقيقيا او غيره لان المعرف في كل تعريف

ينبغي ان يكون اجلى من المعرف فالترديد ههنا لمنع الخلو بحسب اختلاف نظر المعترض و قصد المنع الجمع **قوله** بالضبط بيانها الى الوجود لقائل ان يمنع ذلك بل نقول ان المنفعل

ما ثبت عن الغير والفاعل ما يكون مؤثرا وكذا القديم ما لا اول له والحادث ما له اول ولا نقول ان المنفعل موجود يكون منتزعا عن الغير والفاعل موجود يكون مؤثرا في الغير والقديم

موجود لا اول له والحادث موجود له اول كما زعم الشارح حتى يكون للايراد مجال فافهم **قوله** المدعى بحسب الظاهر اي بالنظر الى المقصد الاول الموضوع لاثبات بداهة الوجود بالمعنى المصدري

حيث قال فيه الظاهر ان القائل بداهة تصور الوجود اراد به المعنى الانتزاعي الخ فتذكر **قوله** من الموجودات الخ فاشتراك الوجود في الموجودات هو اشتراك الكلي في حصصه واشتراك في

الموجودات اشتراك العارض الواحد بين المعروضات المتعددة على وجه الاجماع وبعض الوجوه الآتية يدل على الاول وبعضها على الثاني وعلى التقديرين يلزم ان يكون كليا اما على الاول فظاهر واما على

الثاني فلان العارض الواحد الجزئي يمتنع اشتراكه في معروضات متعددة كما سبق فينبغي ان يكون كليا **قوله** اشتراكا مفعول مطلق من قوله اشتراك معنى الوجود المصدري الخ **قوله** وبحسب النظر الدقيق

الخ وذلك لان الوجود الحقيقي مبناه في المقصد الاول هو ان حقيقة الوجود ليس الا ما يترتب عليه الآثار وهو الانتزاع وانما المعنى المصدري عنوانه فهو ان كان كليا فاشتراكه مثل اشتراك الوجود

الانتزاعي وان كان جزئيا فمثل اشتراك المتعلق بين المتعلقات كما هو رأي المتألهين حيث قالوا ليس للممكنات افراد حقيقية للوجود بل له علاقة معها مصححة لحمل الموجود المشتق عليها فالوجود

بالكل والممكنات متعلقات بالفتح لا بالعكس كما يتوهم في الحقيقة عندهم الوجود فرد واحد شخصي له تعلقات مخصوصة بكل واحد من الممكنات بها يطلق عليهم الموجود عليها فاطلاق الوجود عليها

كاطلاق المال على زيد والشمس على الماء بان زيدا متمول والماء مشمس لتعلقه او بين زيد وبين المال علاقة مخصوصة هي علاقة الملك بسببها يحمل المال بالاشتقاق على زيد او خل

والظاهر بين المظاهر فالوجود واحد حقيقي شخصي بلحاظ ظهوره و نوره على العالمين فلك الوجود الظاهر عندهم هو الواجب وسائر الممكنات مظاهر تلك الوجود كما هو مذهب الصوفية الصافية وكلام

مما يبلغه العقل المتوسط والتفصيل السابق في المقام **قوله** واشتراكه مثل اشتراك الوجود الانتزاعي انت تعلم ان الوجود الحقيقي على ما قرره المحشي سابقا عين ماهية كل شيء وهو ليس مشتركا بين كثير

ولا كليا ولو سلم فليس اشتراكه كاشتراك الوجود الانتزاعي الا ان المعاني الانتزاعية لا افراد لها سوى الحصص بخلاف الحقائق الغير الانتزاعية اللهم الا ان يراد بالاشتراك اشتراك

الكلي من حيث هو مطلقا فافهم **قوله** والظاهر بين المظاهر لا يخفى ان هذا المذهب التام من يرجع الى الاول **قوله** على تقدير ان يكون جزئيا انت تعلم ان الوجود على هذا المذهب ليس الا

فانما واحد البسيط وهي ليست بكلية بمعنى القابل للتكثر حقيقة ولا جزئية بمعنى ان لا يقبل التكثر اصلا بل تلك الذات تطور وتطورات عبارية انتزاعية واقعية فهي بهذا الاعتبار

لانتزاع التعينات الغير المتناهية وترتب الآثار والاحكام المختلفة على تلك التعينات الواقعية المنتزعة على الذات الواحدة فالتعين لكل تعين هو الممكن والمعرى عنه هو الواجب

فلعل المحشي اراد بالجزئي معنى التفرد وهو ما لا يقبل الاشتراك الحقيقي سواء قبلها اعتبارا او لا **قوله** وما ظن الظان شارح حكمة العين حيث حرر الدعوى هكذا اطلاق الوجود على

المرصد الاول في الوجود والعدم

اعتقاده ثم زوال اعتقادهما اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجود التي هي عيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والتالي باطل لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا قطعا موجودا ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر او عرض واذا كان جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه لذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلو لا ان الوجود مشترك في معنى لتغير اعتقاده ايضا لا نقول اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود لذا اذا زال اعتقاد بعضها الى البعض زال اعتقاد معنى الوجود كلا ان الباقي في الحالين بلا تردد دون زوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون اشتراكه لفظيا لا معنويا لان نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات

هيهنا ان اطلاق لفظ الوجود على الموجودات بمعنى واحد فبعيد اذ المدعى اثبات الاشتراك المعنوي بحسب الواقع لا ابطال الاشتراك اللفظي كيف وصار البحث ح لغويا وكان من قبيل اثبات اللغة بالقياس **قوله** اما على الاول آه وتفصيله ان الوجود لو كان عين خصوصية او مختصا بها لكان العينية والاختصاص معلومين او مشكوكين

الموجودات بمعنى واحد **قوله** هيهنا اي في مقصد اشتراك الوجود اشتراكا معنويا **قوله** بمعنى احد حاصل ما فهم المحشي من كلام الشارح ان لفظ الوجود موضوع لمعنى احد مشترك بين الموجودات لا انه موضوع لمعان متعددة كلفظ العين فهذا الكلام مسوق لذات لا لابطال الاشتراك اللفظي واثبات ان الوجود في اللغة بمعنى احد ولا يخفى ان المدعى ليس اثبات الاشتراك المعنوي بحسب الواقع لا بالنظر الى اللغة فالمدعى هيهنا ان الوجود بمعنى واحد مشترك بين الموجودات بحسب الواقع بدون اعتبار المعتبر لا اشتراك لفظ الوجود بحسب الوضع واعتباره كما توهمه ذلك المحشي **قوله** كيف صار آه ايراد على شارح حكمة العين اذ كان المدعى اثبات ان لفظ الوجود موضوع في اللغة لمعنى احد صار البحث حينئذ لغويا وكان من قبيل اثبات اللغة بالقياس والبرهان لا يخفى انه باطل لانه لا دخل للعقل في وضع الالفاظ للمعاني فلا يسمى القارورة قارورة لانه يتقر فيه الماء ولا ينبغي ان يسمى البطن باسم القارورة لانه يتقر فيه الماء وانما قال من قبيل اثبات اللغة بالقياس لان اثبات اللغة بالقياس على ما تقرر في الاصول اطلاق اللفظ على المعنى الثاني بطريق الحقيقة لمشاركته لا في الوضع او لا في الامر الذهني وهو علة صحة الاطلاق فالمراد بالقياس تمثيل فقهي محصله يرجع الى اطلاق اسم معنى على معنى آخر بسبب اشتراكهما فيما يجعل ذلك الامر علة التسمية ولذا قال ان الخمر عند الشافعي يطلق على كل ما يخامر العقل لان غيره شريك للخمر في امر هو مخامرة العقل وذلك الامر وجه التسمية بالخمر وما ذكره الشارح هيهنا ليس كذلك اي تمثيلا لان الوجود المذكور هيهنا بعضها استثنائي وبعضها اقتراني ولكنه شريك في البطلان اذ ليست بين اللفظ والمعنى علاقة عقلية ذاتية توجب اطلاق ذلك اللفظ على كل معنى يوجد فيه تلك العلاقة ولا مدخل للعقل في اثباته فيكون هذا البحث من ذلك القبيل لانه اثبات اللغة بالدليل العقلي **قوله** بالقياس آه وجه التمثيل ذكر الغلط لارادة الدليل مطلقا والمعنى الاصطلاحي المشتهر في الميزان عنه فغاسد اذ لو كان المراد منه ذلك ينبغي ان يقول المحشي وكان اثبات اللغة بالقياس **قوله** تفصيله ان الوجود آه قصده سند لمنع ايراد يرد هيهنا تقريره انا لا نسلم من الجزم ايم مع التردد في الخصوصيات عدم العينية والاختصاص لجواز ان يكون الجزم عينا او مختصا بها لكن لا يكون العينية والاختصاص معلومة للقائل مشكوكة فالتردد في الخصوصيات لا ينافي الجزم بامر يشك في عينيتها او اختصاصها بها ونانيها في الجزم بامر كون عينيتها واختصاصها بها معلوما كما اذا جزمنا بان هذا الحيوان شديد العدو مع التردد في كونه فرسا او بغلا او حمارا او غيرها وشككنا في ان شدة العدو مختصة بالفرس فلا ينافي الجزم بكون ذلك الحيوان شديد العدو التردد في الخصوصيات التي يتشكك في اختصاص العدو بها فانا ما لم نعلم ان شدة العدو مختص بالفرس كيف يكون العلم بشدة العدو مستلزما للعلم بكونه فرسا نعم يستلزم ذلك اذا علمنا اختصاص شدة العدو بالفرس كذلك الوجود اذا علم انه عين الخصوص او مختص بها فالعلم به مع التردد فيها يستلزم التردد في الوجود الا اذا لم تعلم عينيته للوجود لها بل نشك فيه فان الجزم به التردد في الخصوصيات فظاهر **قوله** عين الخصوصية اي الخصوصية المتحقق صحة التحقق بها الخصوصية بعينها عن الشيء بصفة كما في الحاشية **قوله** معلومين آه متيقنين اذ المراد بالعلم هيهنا هو الاعتقاد المجازم الثابت **قوله** او مشكوكين آه او غير معلومين بل مظنون الوهم فلا يرد ما قيل المناسب

٥٨ **قوله** تفصيله ان الوجود آه مقيد بهذا التفصيل دفع ايراد يورد ان الجزم بالشيء مع التردد في الخصوصية لا يلزم منه عدم العينية والاختصاص

المقصد الاول في الوجود والعدم

او وكان عدمها معلوما او كانا غير متصورين اصلا فعلى الاول التردد في الخصوصية يستلزم التردد في الوجود ضرورة ان الجزم بامر ينافي التردد فيما علم عينيته او اختصاصه له وعلى الثاني التردد في الخصوصية وان لم يستلزم التردد في الوجود من حيث هو لعدم المنافات بين الجزم بامر وبين التردد فيما يشك عينيته او اختصاصه له لكنه يستلزم من حيث انه عين او مختص والمفروض عدم وقوع التردد في الوجود اصلا على الثالث فثبت اصل المدعى ويلزم خلاف الفرض

ان يقول ان غير معلومين ليشمل الاقسام قوله وكان عدمهما معلوما اي كان عدم عينية الوجود للخصوصيات واختصاصه بها معلوما فمفاد هذا الشق ظاهر الفساد لانه ذكره لاجل انحصار الوجوه قوله او كانا اي العينية والاختصاص قوله غير متصورين اصلا المراد بالتصور ههنا مطلق التصور الشامل للتصديق فمعناه انهما كانا غير متصورين ای لا معلومين ولا مشكوكين ولا يتعلق العلم بهما اصلا ومن حمل التصور على التصور الساذج فقد غلط فان قلت ههنا شق آخر وهو ان يكون عدم الاختصاص والعينية مشكوكا قلت انه داخل في الشق الثاني لان الشك عبارة عن تساوي الطرفين فالشك في العلم بالاختصاص والعينية يستلزم الشك في عدمهما كما ان الشك في قولنا العالم حادث يستلزم الشك في نقيضه فان قلت قد حمل قوله او مشكوكين سابقا على معنى غير معلومين فكيف يستقيم هذا الجواب قلت ليس المراد بقولنا غير معلومين ان لا يتعلق العلم بهما اصلا بل ان يتعلق بهما ظن او وهم او شك ولا شك ان عدم علم العينية والاختصاص يستلزم عدم علم عدم العينية والاختصاص لان العلم بعدمهما يتوقف على ان لا تكون العينية والاختصاص متيقنين ولا مظنونين ولا مشكوكين ولا موهومين وفيما نحن فيه ليس كذلك بل اما مشكوكان او مظنونان او موهومان هذا هو المراد بتساوي الطرفين يعني ان الطرفين سيان في عدم علمهما لا بمعنى المتبادر منه فلا يتوهم ما يتوهم فتأمل فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة قوله فعلى الاول اعلم ان ههنا صورا خمسة بحسب النظر الجلي واربعة بحسب النظر الدقيق اما بحسب الاول فلان العينية والاختصاص اما مجزومين او كانا مشكوكين او كان عدمهما مجزوما او كانا مشكوكا او كانا غير متصورين اصلا واما بحسب الثاني فلان الشق الرابع يدخل في الشق الثالث بالتأمل فلا حاجة الى جعله على حدة كما نبهناك ولذلك ترى المحشي جعل الشقوق اربعة قوله ينافي التردد فيما علم اي في امر علم عينيته او اختصاصه ذلك الامر المجزوم واختصاصه اي للامر المتردد فيه وهي الخصوصيات فالضميران المضاف اليهما راجعان الى الامر المجزوم وهو الوجود والضمير المجرور بحرف الجر راجع الى الامر المتردد فيه وهي الخصوصية والعكس غير ظاهر الا بتأويل المعضوص الوجود اما نفس الخصوصيات او مختص بها مع انه لا يتمشى في العينية فلا يتمشى في الاختصاص فافهم قوله وعلى الثاني اي اذا كان عينية الوجود للخصوصيات وكذا اختصاصه بها مشكوكين قوله بين الجزم بامر وهو الوجود وبين التردد فيما اي شيء يشك عينيته اي عينية الوجود واختصاصه اي الوجود له اي لذلك الشيء لكنه اي التردد في الخصوصية يستلزم التردد في الوجود من حيث انه اي الوجود عين او مختص بالخصوصية بها والمفروض عدم وقوع التردد في الوجود اصلا لا من جهة التردد في الخصوصية ولا من جهة كون الوجود عينا لها او مختصا بها هذا توضيح كلام المحشي وحاصله على ما يظهر بالتأمل ان عينية الوجود واختصاصه بالخصوصيات لما كانا مشكوكتين فلا ينافي الجزم بالوجود التردد في الخصوصيات وانما ينافيه لو كان العينية والاختصاص مجزومين كما صرحا من قبل فلا يتم الدليل لكنه يتم من جهة ان الوجود عين او مختص اي من حيث احتمال الاختصاص والعينية عند العقل فالتردد في الخصوصيات التي يشك اختصاص الوجود بها او العينية لها وان لم يستلزم التردد في الوجود من حيث هو مع قطع النظر عن احتمال الاختصاص والعينية لكنه يستلزم التردد في الوجود من حيث احتمال الاختصاص والعينية عند العقل فانه لما احتمل عند العقل ان يكون الوجود عين الخصوصيات او مختصا بها والخصوصيات محتملة فكذا الوجود فالتردد في الخصوصيات يستلزم التردد في الوجود من حيث احتمال اختصاص الوجود بها وعينيته لها وان لم يستلزم مع قطع النظر عن ذلك الاحتمال وتوضيحه في المثال المذكور انا اذا علمنا ان شدة العدو مختص بالفرس ثم جزمنا بان الحيوان شديد العدو ولكنا ترددنا في انه فرس او بغل او حمار او غير ذلك فالتردد في الخصوصيات وان لم يستلزم التردد في كونه شديد العدو ولكنه يستلزم اذا احتملنا ان هذا الحيوان بعينه الفرس لان شدة العدو مختصة به وهذا ظاهر لا على المتوقد قوله والمفروض عدم اي انتفاء التردد في الوجود اصلا لكل عاقل بشهادة الوجدان فعلم ان العينية والاختصاص لا يخطر ان بالبال عنده او على سبيل الشك والاحتمال قوله او على الثالث اي على تقدير ان يكون عدم العينية والاختصاص مجزوما فيثبت المدعى وهو اشتراك الوجود بين الخصوصيات ويلزم خلاف الفرض لان الفرض ان معاني الوجود متعددة وما معنى له مشترك بين الخصوصيات فيثبت المدعى على الخصم لا في نفس الامر حيث ان حصول الجزم بعدم العينية والاختصاص عند الرجوع الى الوجدان لكل عاقل يوجب الاشتراك المعنوي في نفس الامر فلا وجه لما في بعض النسخ ويلزم خلاف الفرض لانه يرد عليه ان المفروض هو اختصاص الوجود وعينيته في نفس الامر وذلك لا ينافي العلم بعدمهما

وعلى الرابع يثبت امتناع الجزم مع التردد على كلا التقديرين لكن نقول في بيان اللزوم انه لو امكن حصول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لا ان يكون فرض الاشتراك بينها
فلو كان للوجود معان متعددة لامتنع الجزم به مع التردد فيها ويمكن تقرير الدليل بان كثيرا ما نحكم بالوجود مع التردد في خصوصيات حقائقها فعلم ان الوجود معنى مشترك لا كانت الا ما
ملزومة ويمكن تقريره في صورة التنبيه بان كل احد يتردد في الخصوصيات ويجزم بمعنى الوجود فوجود هذا المعنى حاصل لكل واحد مركوز في كل ذهن لا يقال يلزم من هذا الدليل اشتراك الوجود سواء
كان على وجه الاجتماع وعلى وجه البدلية والمدعى اشتراكه على وجه الاجتماع لانا نقول الوجود اذا كان مشتركا على وجه البدلية كان فردا منتشرا وكان له حقيقة كلية مشتركة

هو الم تم لا يطابق الواقع لان الجزم بعد حصول بجهة ولعقلاء بوجوب كون الحكم بالاشتراك صادقا في نفس الامر فيلزم خلاف المفروض وهو معنى ما قال عنه وحينئذ لزم حينئذ الجزم بوحدة الوجود مع
فرض تعدده قوله وعلى الرابع اي على تقدير كون الاختصاص للعينية وعدمها غير متصورين اصلا لا على سبيل الجزم ولا على سبيل الشك بل يكون حاصلا في الذهن عن الكهاجد او عدما
قوله يثبت امتناع الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات واستمرار الاعتقاد بالوجود مع تبدل الاعتقادات المتقدمة بمعنى قوله لو لم يكن الوجود مشتركا معنويا بينها ان يكون نفس الخصوصيات
او مختصا بها لان الجزم بالوجود في كلتا الاحوال على تقدير العينية والاختصاص لا يمكن الا بان يكون الوجود عنده معنى واحدا مشتركا بين الخصوصيات والا لم يتردد فيها مع الجزم بالوجود
فيكون مع العينية والاختصاص محلولا بالبداهة ولم يشعر بذلك المحلول وقد فرضنا انهما غير متصورين كان حاصلا في الذهن منها فافهم فانه بالتامل حقيق قوله لك ان تقول ملخص تقرير آخر
لاثبات الملازمة بين مقدم المستدل لو لم يكن الوجود مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات وحاصله ان استدعاء امكان حصول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات الامكان فرض
الاشتراك بينها بالضرورة من غير احتياج الى التفصيل المذكور لاتمام الملازمة وبهذا اندفع ما قيل ان هذا التقرير يحتاج الى اثبات ان الجزم بالوجود الكائن مع التردد في الخصوصيات
التي هي مختصة بها فتوجه عليه ان هذا انما يكون لو اجزمنا بالاختصاص والعينية مع انا لو لم نكن مع علمنا بالتردد في الخصوصيات الا في الجزم بالشك في عينية لما او اختصاصه بها فان
بما ذكره سابقا من التفصيل الا يثبت المطلوب على الشق الثالث لا بطريق يحمل على الخصم وجه الاندفاع ان الملازمة بديهية فاحتاج الى الاستدلال على التعلق الى التفصيل المذكور
والشق الثالث في التفصيل يثبت المطلوب في نفس الامر كما نبهنا ذلك انفا قوله لامتنع الجزم به اي بالوجود مع التردد في الخصوصيات قال في الحاشية لان الجزم مع التردد يستلزم ان يكون المجزوم
معنى واحدا وذلك ينافي كلا التقديرين اي العينية والاختصاص انتهى محصله ان حصول الجزم بالوجود بحسب المعنى الواحد استمراره مع التردد في خصوصياته ينافي كونه متعددا في نفس الامر
اذ لو كان كذلك في نفس الامر كيف يبقى منه معنى واحد مستمر فامتنع حصوله واستمراره عند التعدد قوله ويمكن تقرير الدليل اي الدليل المذكور في المتن على اشتراك الوجود اشتراكا معنويا
قوله ويمكن تقريره اي ذلك الدليل بان يقال لو لم يكن الوجود مشتركا معنى امتنع ذلك الجزم معه لانه حاصل لكل احد مركوز في ذهن كل احد فما ذكره تنبيه على بطلان التالي قوله لا يقال
يلزم من هذا الدليل هذه شبهة يتوهم ورودها على جميع تقريرات الدليل تقريرها ان المستفاد من هذه التقارير اشتراك الوجود مطلقا سواء كان على وجه الاجتماع بين الخصوصيات
او على سبيل البدلية بينها والمدعى اشتراكه على وجه خاص هو الاشتراك على سبيل الاجتماع فالدليل لا يفيد المدعى بل شيئا اعم منه ومن غيره قوله لانا نقول هذا جواب عن الشبهة
المذكورة حاصله انا سلمنا ان الدليل يثبت الاشتراك على وجه العموم لكنه يستلزم المدعى لان الاشتراك على وجه البدلية راجع الى الاشتراك على سبيل الاجتماع اذ الوجود اذا كان
مشتركا على وجه البدلية كان فردا منتشرا متعينا بتعين فكان له حقيقة كلية اذا جرد النظر عن ذلك التعين يصدق على جميع تلك الخصوصيات على سبيل الاجتماع هو المقصود
قوله كان فردا منتشرا اعلم ان الفرد المنتشر يطلق على معنيين بنحو من الاشتراك اللفظي احدهما فرد غير معين من كلي كحيوان وانسان ورجل اعني مفهوم الفردية مضافا الى
جنس طبيعي او نوع او صنف كذلك فمعنى انسان انسان احد بالعدد كلنا سركين لكن في نفس الامر انه يكون زيدا او عمرا او غيرهما والثاني فرد معين غير معلوم التعيين
وهو في نفس الامر اما زيد او عمرو او غيرهما ولا يصلح ان يكون الا ما كان من هولاء لكنه يصلح عند الذهن ان يكون ايا منهم صلوحا ناشيا عن الشك والتجويز الذهني كما اذا رايت
شبحا من بعيد ولم تعرف انه زيد او عمرو او بكر فذلك الشبح متعين في الواقع وفي نفس الامر انه زيد او عمرو او بكر ولا يمكن ان يكون الا منهم انما هو ليس
بمتعين عند العقل فان العقل يقول تارة انه زيد وتارة انه عمرو واذا عرفت هذا فاعلم ان الفرد المنتشر اي معنى اخذ كان له حقيقة كلية مشتركة بين تلك الخصوصيات
التردد فيها على وجه الاجتماع اما في الاول فظاهر لان ذلك الكلي اذا اخذ مع قطع النظر عن القيد كان مشتركا بين الجزئيات على سبيل الاجتماع اما في الثاني فلان الصورة

مر الوجودي ودخل ليس للاشتراك ان مفهوم ليس غيره فيمتنع من نفس كله ههنا الحقايق والهويات المختلفة على ان ههنا اشتراك خصوصية كلها منها فاذا غاية ما ينبغي ان يقال

فوجب ان يكون الاشتراك معنويا الوجه الثاني انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها ونقسم الوجود الى هذه الموجودات باسرها فان المال في التقسيمين حمل مورد القسمة مشتركا بين

وبد الاجتماع بالضرورة وبينه يدفع ما قيل انه يلزم بمقتضى هذا الدليل اشتراك الشبح الجزئي بين الانسان والفرس فانه ربما يكون شبح مرئيا من بعيد يقع التردد في انه انسان او فرس وذلك لان الصورة الجزئية الحاصلة من الشبح في الذهن مشتركة بين شبحي الانسان والفرس على سبيل البدلية وحقيقتها الكلية مشتركة بينهما على سبيل الاجتماع هذا غاية ما يمكن ان يقال ههنا فتامل **قوله** الوجه الثاني الخ هذا الوجه لاثبات اشتراك الوجود بين الوجودات كما ان الاول لاثبات اشتراكه بين الوجودات

الجزئية الحاصلة من الشبح في الذهن مشتركة بين اشباح زيد وعمرو وبكر على سبيل البدلية وحقيقتها الكلية مشتركة بينها على سبيل الاجتماع بالضرورة ليست حقيقة الوجود كذلك المنتشر بل حقيقته الكلية فيكون الوجود بحسب المعنى الواحد مما يمكن فيه فرض الاشتراك بين الخصوصيات على سبيل الاجتماع وهو المطلوب **قوله** وبينه يدفع اي بما ذكرنا من الجواب عن الشبهة **قوله** ما قيل فتامل قال بعض المورد ان الدليل المذكور في المتن من ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات يستلزم اشتراكه فيها جار بعينه في الشبح الجزئي الذي رأيناه من بعيد ويقع التردد في انه انسان او فرس او بقر فيلزم ان يكون ذلك الشبح مشتركا بين الانسان والفرس مع انه جزئي **قوله** وذلك اي وجه الاندفاع وحاصله تسليم كون الشبح مشتركا ومنع بطلانه توضيحه ان مقتضى الاستدلال بمقام الجزم مع التردد في الخصوصيات اشتراك الامر المجزوم مطلقا سواء كان على وجه البدل او الاجتماع لكن الاشتراك البدلي لا يوجب ان يكون هناك حقيقة مشتركة جمعا وهذا غير متخلف في صورة النقض فان الشبح الجزئي الحاصل في الذهن وان انتشر وصدق على الانسان والفرس بدلا وحقيقته الكلية وهو الحيوان جمعا فالحقيقة الكلية في ذلك الشبح اذا ترددنا انه شجر او حيوان هو الجسم واذا ترددنا انه انسان او فرس هو الحيوان واذا ترددنا انه زيد او عمرو او بكر هو الانسان وهكذا **قوله** فتامل لعله اشارة الى ان هذا الجواب عن النقض لا يتم فان حاصل النقض ان الشبح المرئي من بعيد جزئي حقيقي فلا يصلح للاشتراك اصلا لا اجتماعا ولا بدلا بل تجويز الاشتراك فيه لاجل الاشتباه والغلط كما صرح به الشيخ وغيره من المتاخرين على انه ايضا يطلق لفظ المنتشر فالناقض يقول لا يسلم جارية مع تخلف المدعى فانا نجزم بالشبح المرئي مع التردد في انسانيته وفرسيته وزيديته وبكريته فيلزم الاشتراك ولو بدلا بحسب الواقع مع انكم لا تقولون به فان تمسك بان التردد ههنا لغلط العقل والا فلا يصلح الشبح للصدق على متعدد بحسب الواقع يقال بمثله في الاستدلال فما هو جوابكم فهو جوابنا فلا يتوجه جواب المحشي اصلا هكذا افاد بحر العلوم نور الله مرقده ولك ان تقول في جوابه ان الشبح المرئي من بعيد جزئي حقيقي بحسب الواقع وكذا بحسب العقل الا انه بحسب الواقع لا يحتمل الاشتراك اصلا وبحسب العقل يحتمل الاشتراك البدلي وذلك لانه حيث يكون كليا فان الكلي ما يجوز اشتراكه على وجه الاجتماع وقوله فيلزم الاشتراك ولو بدلا بحسب الواقع باطل ضرورة انه لا يمكن بحسب الواقع اشتراكه اصلا وهذا لا يخفى على متامل **قوله** يقال بمثله في الاستدلال قياس مع الفارق فان الشبح محسوس متعين في الواقع بخلاف الوجود فالاشتراك في الاول من الاشتباه والغلط لا يوجب الاشتراك كذلك في الثاني ولعل لكلامه بهالست محصلة فالاولى ان يقال قول المحشي فتامل اشارة الى ايراد وهو ان المستفاد من ذلك التقرير اشتراك مفهوم الوجود ولا نسلم ان ذلك المفهوم الكلي هو الوجود الحقيقي الذي يترتب عليه الآثار وبه الموجودية لم لا يجوز ان يكون ذلك المفهوم عرضيا للوجود الحقيقي هي المعاني المختلفة بالذات يوجد في كل خصوصية معنى وحدة منها وقد ذكرتم ان المدعى بحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي والى جوابه بان النظر الدقيق يحكم بان مبدأ انتزاع المفهوم الواحد لا يكون الا واحدا وذلك المفهوم المنتزع من تلك الخصوصيات يجب ان يكون مبدأ انتزاعه واحدا مشتركا بينها لا يقال الامكان الذاتي مفهوم واحد وهو سلب ضرورة الوجود والعدم سلبا بسيطا بالنظر الى الذات ومنشأ انتزاعه نفس الحقائق المختلفة للممكنات كما سيأتي تحقيقه لانا نقول الكلام في المفهوم الوجودي دون السلبي فتفكر **قوله** لعل الوجه الخ بيان للفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الاول باعتبار المقصود والغرض فقال الغرض من الدليل الاول اثبات اشتراك الوجود بين الموجودات والمقصود من الدليل الثاني اثبات اشتراكه بين الوجودات وبهذا اندفع ما يتراءى من وروده على هذا الدليل من ان غاية ما لزم من هذا اشتراك الوجود بين مجرد الممكن ووجود الواجب وغير ذلك ولا يلزم منه اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم لان الغرض ههنا اشتراكه بين جميع الوجودات وما ذكر من شمول المقسم للاقسام

المرصد الاول في الوجود والعدم

وبهاستلزامان ضرورة انه اذا ثبت بين الوجودات ثبت بين عروضاتها وكذا العكس والتقسيم يتصور على اربعة اوجه الاول ان يلاحظ المقسم والاقسام على التفصيل كما يقسم الوجود الى وجود الواجب والممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض والثاني ان يلاحظ المقسم والاقسام على الاجمال كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات افراده والثالث ان يلاحظ الاقسام على الاجمال دون المقسم كما يقسم الوجود الى وجودات الاشخاص ووجود الجوهر والعرض الى وجودات انواعهما والرابع عكس الثالث

كما في اثباته ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن اذ ليس مطلوبنا ذلك ثم لابد ان يعلم ان هذا الوجه بحسب الظاهر يدل على اشتراك الوجود والحصة لا الانتزاعي الذي هو الكون في الاعيان وبحسب النظر الدقيق على اشتراك الوجود الحقيقي بما املاناه انفا فلا يتوهم ان المنقسم الى الاقسام المذكورة هو الكون في الاعيان ولا شك ان ذلك الكون عين معنى الوجود بل لازمه الاعم ولا يلزم من اشتراك اللازم الاعم اشتراك الملزوم **قوله** وبهاستلزامان آه يعني ان اشتراك الوجود بين الوجودات واشتراكه بين عروضاتها متلازمان فاذا ثبت احدهما ثبت الاخر **قوله** ضرورة انه اي اشتراك الوجود اذا ثبت بين الوجودات باسرها ثبت الاشتراك بين عروضاتها اعني وقعا الوجودات وهي الموجودات باسرها فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان كلا منهما غير الحيوان كالثلج الابيض والغير الابيض يجاب بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل منها اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق مورد القسمة فلابد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض فلا يقال ان ما قد يكون بين المقسم وبين القسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده وقد يجاب بعنوان الوجود يفيد القسمة الى جميع الانحاء فهو افراد فيلزم اشتراكه بين جميعها المراد بالقسمة الاجمالية لا التفصيلية حتى يقال ان النفس لا تقدر على ذلك فلا يثبت الاشتراك في الكل لا شبهة في امكان فرض القسمة اجمالا الى جميع وجودات الموجودات اذ لا يحتاج في تلك القسمة الى العقل كل وجود وجود مفصلة فافهم **قوله** وكذا العكس اي اذا ثبت اشتراك الوجود بين عروضات الوجودات ثبت الاشتراك بين الوجودات الا ان الاشتراك في الاول اشتراك العارض في معروضاته وفي الثاني اشتراك الكلي في حصصه **قوله** والتقسيم يتصور على اربعة اوجه اقصد فذلك دفع سؤال يتوهم وروده ههنا بانه يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا بالنسبة الى وجود بعض افراد الجواهر والاعراض دون البعض الآخر منها فيصح تقسيمه الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض مع ان بعض وجودات الجواهر والاعراض خارج عن المقسم فحاصل الدفع انا نقسم الوجود بحيث يثبت اشتراكه بين جميع الوجودات بان نقول الوجود وجود الواجب ووجود الجوهر ووجود العرض ووجود الجوهر والعرض وجودات انواعهما ووجود كل نوع منهما وجودات افراده على ما ينكشف عليك **قوله** على التفصيل آه الملاحظة التفصيلية عبارة عن تصور الشيء بخصوصه بحيث يتعلق به التصور بالذات على وجه يمتاز عن جميع ما عداه وبعبارة اخرى التفات الى شيء واحد مخصوص بالتفات واحد والى اشياء متعددة بالتفاتات كذلك كما اذا حكمت على زيد بانه كاتب ففيه ملاحظة واحدة لزيد تفصيلا بحيث يمتاز عن الاغيار واذا حكمت على زيد وعمرو بانهما كاتبان ففيه ملاحظتان تفصيليتان متعلقتان بكل واحد منهما على حدة **قوله** كما يقسم الوجود الى وجود آه فان المقسم فيه هو الوجود وهو ملحوظ اولا وبالذات تفصيلا وكذا الاقسام وهي وجود الواجب ووجود الممكن ثم وجود الممكن ملحوظ تفصيلا وكذا اقسامه وهي وجود الجوهر ووجود العرض لوحظت تفصيلا **قوله** على الاجمال الملاحظة الاجمالية عبارة عن تصور الشيء بامر كلي صادق عليه لا من حيث الخصوصية وبعبارة اخرى التفات واحد الى اشياء متعددة بالتفات واحد وقد يعبر عن الاجمال بعبارة جامعة للافراد الكثيرة كلفظ الكل والجميع والبعض وغير ذلك مثلا اذا اردت ان تحكم على افراد الانسان بثبوت الكتابة لها وتعقل جميع افراده تفصيلا محال لانه لا يتأتى في زمان متناه على مذهب الحكماء لعدم تناهي افراد النوع الواحد عندهم او متعذر لانه لا يتأتى في زمان طويل على مذهب المتكلمين لتناهيها واكثرها عندهم فتصورت تلك الافراد بمفهوم كلي وهو الانسان مع ملاحظة صدقه على كل فرد فرد منها فقلت كل انسان كاتب ففيه لاحظت افراد الانسان ملاحظة اجمالية بمفهوم كلي بلاحظ صدقه عليها وهو الانسان **قوله** كما يقسم وجود آه فالوجود الذي هو المقسم لم يلاحظ بالتفصيل بل بالاجمال ولذا اورده بلفظ كل وكذا حال الاقسام ولذا اورده بصيغة الجمع حيث قال وجودات افراده **قوله** كما يقسم الوجود الى وجودات الاشخاص فان المقسم ههنا ملحوظ تفصيلا والاقسام اجمالا ولذا ورد فيها صيغة الجمع **قوله** ووجود الجوهر عطف على مفعول المقسم فاعله التقسيم هو الوجود وهذا مثال ثان للوجه الثالث فان المقسم ملحوظ تفصيلا اعني وجود الجوهر ووجود العرض والاقسام ملحوظة اجمالا ولذا اتى فيها بصيغة الجمع **قوله** والرابع عكس الثالث بان يلاحظ المقسم على

كما انقسم وجود كل نوع الى وجود صنف والشخص لا شك ان اشتراك الوجود بين جميع الوجودات يحصل بالتقسيم الاول مع انضمام التقسيم الثاني والثالث ويحصل ايضا بالتقسيم الثالث على الانفراد والمذكور ههنا هو الطريق الاول فيه نظر لان وجود الكلي ليس غير وجودات الافراد وعلى تقدير ان يكون غيرها فليس كليا صادقا عليها

الاجمال الاقسام على التفصيل قوله الثاني وجود كل آه فان التقسيم فيه ملحوظ اجمالا ولذا ورد فيه لفظ كل بخلاف الاقسام قوله يحصل بالتقسيم الاول مع انضمام التقسيم الثاني والثالث اي بضم كل منهما الى الاول بترتيب منازلة فيوضع اولا التقسيم الاول ثم الثاني ثم الثالث فيقال الوجود وجود الواجب ووجود الجوهر ووجود العرض ثم يضم اليه قوله ووجود كل من الجوهر والعرض موجودات انواعهما ثم يضم اليه قوله ووجود كل نوع منهما وجودات افراده حتى يثبت اشتراك الوجود بين جميع الوجودات فالاول مفهوم التقسيم الاول والثاني مفهوم التقسيم الثاني والثالث مفهوم التقسيم الثالث وهذا ظاهر ولا يكفي انضمام التقسيم الثاني فقط الى الاول اذ لقائل ان يقول يجوز ان يكون النوع من الجوهر والعرض كليهما او لجميع انواعهما وجود غير وجود الجوهر والعرض الا اذا ثبت ان وجودها ليس الا وجود الانواع فلا بد من انضمام الوجه الثالث ايضا اعني قوله ووجود الجوهر والعرض وجودات انواعهما وكذا لا يكفي انضمام التقسيم الثالث فقط الى الاول اذ لقائل ان يقول يجوز ان يكون وجود الجوهر والعرض وجودات انواعهما ولانواعهما وجود غير وجودات الافراد فلا يلزم اشتراك وجودهما بين وجودات الافراد الا اذا ثبت ان النوع لا وجود له الا بوجودات الافراد فلا بد من انضمام الثاني ايضا بان يقال وجود كل نوع وجودات افراده واذا لم يكف للاول مع انضمام الثاني فقط والثالث فقط لا يكفي الاول فقط وكذا لا يكفي الثاني مع الثالث بدون الاول نعم يكفي القسم الثالث من غير ولا من غير انضمام قسم آخر معه بان يقال من اول الامر ان الوجود وجودات الاشخاص الموجودة كلها والمذكور في الكتاب هو الاول فان التقسيم الاول مذكور في المتن بالموقف والتقسيم الثالث ما ذكره الشارح بقوله وكذا انقسم الى وجودات الانواع والتقسيم الثاني ما ذكره بقوله واشخاصها فتقدير عبارة المصنف والشارح هكذا الوجه الثاني انه ينقسم الى الوجود الى الموجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض فهذا التقسيم اول اذ المقسم فيه ملحوظ تفصيلا وهو الوجود وكذا الاقسام وكذا انقسم اليه وجود الجوهر وكذا وجود العرض فالضمير المفرد راجع الى كل واحد منهما على سبيل البدلية الى وجودات الانواع فهذا التقسيم ثالث لان المقسم ملحوظ تفصيلا وهو وجود الجوهر او وجود العرض والاقسام ملحوظة اجمالا ولهذا اتى فيها بصيغة الجمع وتقسم وجودات الانواع الى وجودات اشخاصها فهذا التقسيم ثان اذ المقسم والاقسام كلاهما ملحوظان اجمالا ولذا اتى فيهما بصيغة الجمع فقوله واشخاصها بتقدير الفعل مع متعلقاته عطف على تقسيمه الاول فلا يتوهم ان قوله واشخاصها معطوف على الانواع فهذا ايضا تقسيم ثالث فاين التقسيم الثاني فتامل في هذا المقام فانه ربما زل فيه الاقدام وما ذكرنا كاف للمتوقد في ايضاح المرام قوله مع انضمام التقسيم الثاني والثالث واذا ثبت من هذا التقرير اشتراك الوجود بين سائر الوجودات اندفع السؤال الذي تقريره منا آنفا فتذكر قوله ويحصل ايضا بالتقسيم الثالث يعني ان اشتراك الوجود بين جميع الوجودات يحصل من انضمام التقسيم الثالث والثاني الى الاول كذلك يحصل بالتقسيم الثالث وحده بان يقال الوجود وجودات الاشخاص كلها ولا فائدة فيما يقال ان الوجود وجودات الاشخاص ووجودات الانواع كلها اذ في قولنا وجودات الاشخاص كلها ما يغني عن ذكر وجودات الانواع مع انهما متحدان فيه فسر عن سبب ترك وجودات الاجناس كما اغني ترك ذكر الاجناس ثم يغني الانواع فتامل قوله والمذكور ههنا اي في الكتاب هو الطريق الاول اي انضمام التقسيم الثاني والثالث الى الاول انت تعلم ان انضمام التقسيم الثالث الى الاول لما كان قبل انضمام التقسيم الثاني اليه كان المناسب على المحشي ان يذكر في بيان وجوه التقاسيم التقسيم الثالث اولا ثم التقسيم الثاني حتى يوافق كلامه ههنا الا انه بني ولا التقسيم الاول لان المقسم والاقسام كلاهما ملحوظان فيه تفصيلا ثم بين ما يقابله التقسيم الثاني وهو ما لوحظ فيه كلاهما اجمالا فتدبر قوله وفيه نظر مبنى النظر على ان المقسم يجب ان يكون مغايرا للاقسام لامتناع قسمة الشيء الى نفسه وان يكون صادقا عليها ضرورة صدق المقسم على الاقسام والامر ان منتفيان ههنا اما انتفاء المغايرة فلان المقسم ليس غير وجودات الافراد واما انتفاء الصدق فلان المقسم على تقدير المغايرة ليس كليا صادقا عليها وتوضيح النظر مع تلخيصه ان تقسيم وجود الكلي الى وجودات افراده غير صحيح لانه ان اريد بوجود الكلي ما هو الوجود الذي قبل الانتزاع فلا يصح تقسيمه لانه عين وجود الافراد ولا بد للمقسم من المغايرة مع الاقسام او الوجود الذي بعد انتزاعه عن الافراد فذلك حصة من الوجود المطلق خلعته بالكلي مغاير لوجود الافراد وجود في الذهن فلا يحمل على الاقسام وحمل المقسم واجب عليها قوله ليس غير وجودات الافراد لاتحاد الكلي مع جزئياته ذاتا ووجودا قبل الانتزاع قوله على تقدير اه اي لو فرضنا انه وجود الكلي

المقصد الثاني من الموقف الثاني في انه مشترك



جميع اقسامه التي ينقسم اليها ابتداءً لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك لا يقال قسمة الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كما تقسيم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظيا لانا نقول هذه معنى قسمة الوجود قسمة عقلية لا تتوقف على الوضع والعلم به ولذلك لا يختلف باللغات المتفاوتة ويمكن فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات بخلاف ذلك فالذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية

فلا يصح تقسيم وجود الممكن ووجود الجوهر والعرض ووجودات انواعهما وذلك لان الكلي قبل انتزاعه عن الجزئيات متحد معها ذاتا ووجودا فلا يتصور ان ينقسم وجوده الى وجوداتها وبعد انتزاعه عنها له وجود ذهني تخصص بالاضافة اليه فلا ينقسم الى وجوداتها الخارجية وجوابه ان المراد بوجود الجوهر مثلا هذا المفهوم ولا شك انه صادق على وجودات الجوهر فان كلا منها وجود الجوهر وايضا ليس المقصود تقسيم الوجود الى الوجودات تقسيمات مترتبة متنازلة بل تقسيمه اليها بتقسيمات متعددة في درجة واحدة كما اشار اليه قدس سره بان تقسيم الوجود مرة الى وجود الواجب ووجود غيره ومرة الى وجود الممكن ووجود غيره وهكذا حتى لا يبقى وجود شيء الا وان ينقسم الوجود اليه ابتداء **قوله** لان الخ التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في المقسوم

قبل الانتزاع متغاير لوجود جزئياته فلا يكون الكلي كليا صادقا على جزئياته التي ينقسم اليها لان الحمل يقتضي الاتحاد في الوجود وهو مقصود ههنا ولا بد من عدة عليها **قوله** فلا يصح تفريع على كون وجود الكلي عين وجود جزئياته **قوله** ذلك اي عدم صحة التقسيم **قوله** ان تقسيم وجوده اي وجود الكلي الى وجوداتها اي وجودات جزئياتها لان التقسيم يقتضي التغاير بين المقسم والاقسام وهو مفقود ههنا **قوله** وبعد انتزاعه عطف على قوله قبل انتزاعه اي بعد انتزاع الكلي عن الجزئيات له اي للكلي وجود ذهني تخصص اي يتغير حصة من الوجود المطلق بالاضافة اليه اي الى الكلي فيقال وجود الكلي ولا يخفى انه متغاير لوجود الجزئيات تغايرا صرفا فلا ينقسم ذلك الوجود الذي للكلي في الذهن الى وجودات جزئياته الخارجية والحاصل ان الكلي بعد الانتزاع له وجود ذهني ليس متحدا مع وجود الجزئيات لان الاول ذهني والثاني خارجي ولا اتحاد بينهما اصلا فلا يصدق ذلك الوجود على وجودات الجزئيات فلا يصح التقسيم ضرورة حمل المقسم على الاقسام وهذا ظاهر **قوله** وجوابه ان المراد آه هذا جواب باختيار الشق الثاني تفصيله ان المقسم هو مفهوم وجود الكلي بطبيعته من حيث هي من دون اعتبار خصوص وجوده في الذهن الى وجودات الافراد اعني الحصص المضافة اليها ولا ريب في صدق ذلك المفهوم على وجودات الافراد مثلا مفهوم وجود الجوهر صادق على وجودات افراده فان كلا منها وجود الجوهر فذلك المفهوم متحد معها باعتبار ومتغاير باعتبار آخر وهو مناط الحمل والتقسيم **قوله** ايضا ليس المقصود آه هذا جواب ثان عن النظر المذكور لما كان مدار ذلك النظر على ان وجود الكلي قبل الانتزاع متحد مع وجودات الافراد وبعده متغاير معها وعلى التقديرين لا يصح تقسيم وجود الكلي الى وجودات الافراد دفعه المحشي بانه ليس المقصود تقسيم الوجود الى وجود الكليات ثم منه الى وجودات جزئياتها حتى يرد السؤال بل المقصود ان الوجود ابتداء ينقسم الى وجودات الافراد في درجة واحدة لا في درجات متنازلة بان يقسم الوجود اولا الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم لا يقسم وجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض حتى كان للايراد مجال بان يقال وجود الممكن متحد مع الجوهر والعرض قبل الانتزاع ومتغاير بعده فلا يصح التقسيم بل التقسيم للوجود ابتداء الى وجود الجوهر والعرض وكذا الى وجود الجسم وغير الجسم ثم الى وجود النامي وغيره وهكذا حتى لا يبقى وجود شيء الا وان ينقسم الوجود اليه ابتداء وانت تعلم ان هذا الجواب غير حاسم لمادة النظر فانه يصح ان يقال ان اريد تقسيم الوجود قبل الانتزاع فهو غير متميز من حصصه ومتحد معها وبعده موجود بوجود متغاير للاقسام التي هي صور الحصص فحينئذ لا يصح تقسيم الوجود ابتداء الى الكل بل لا بد من الرجوع الى الجواب الاول **قوله** كما اشار اليه قدس سره اي الى كون المقصود ههنا تقسيم الوجود ابتداء حيث قال سره المقسم مشترك بين جميع اقسامه التي ينقسم اليها ابتداء **قوله** الى تقسيم الوجود متعلق بقوله تقسيمه اليها **قوله** التقسيم عبارة آه مقصود المحشي من ذلك بيان تعريف التقسيم بحيث يشمل جميع المواد ولما كان تعريف الشارح للتقسيم مختصا بتقسيم الكلي الى جزئياته غير شامل لتقسيم الكلي الى اجزائه كما تقسيم المتصل الواحد الى اجزائه والكم المنفصل الى اجزائه لانه ليس فيه معنى مشترك حتى يضم القيود المخصصة اليه ويكون ذلك الامر باقيا في الاقسام باسرها عدل المحشي عنه واورد تعريفا آخر للتقسيم فقال التقسيم عبارة آه **قوله** عن احداث الكثرة في المقسوم اي ايجاد الكثرة في المقسوم الواحد وتلك الاحداث اما في هوية متصلة واحدة بالفعل بحسب

الاجتماعية قبل القسمة وبعد التقسيم بالعرض بواسطة تقسيم معروضها له لا بالذات بان يكون الكلي العرضي منقسما اليها مولانا محمد يسين رح



هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين فيئول الى الاشتراك المعنوي ولولا هذا التاويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد بانه يسوغ الاشكال بجواز مثل ذلك في الوجود وقد ينتقض هذان الوجهان بالماهية والتشخص فيقال نحن نجزم مثلا في ذلك السبب اي نجزم بان له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهيات الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا يكون مشتركة بل متخالفة الهويات والتحقيق انه ان اريد بمجرد الاشتراك اي ان اريد من الاستدلال بهذين

فهو تحقيق حقيقة اذا كان المقسوم متحدا مع الاقسام قبل القسمة فهو بالذات منحصر في تقسيم الكلي الذاتي الى جزئياته وتقسيم المتصل الواحد الى اجزائه التحليلية واما تقسيم الكلي العرضي الى جزئياته وتقسيم المنفصل الى اجزائه فتقسيم بالعرض لا بالذات **قوله** وقد قيل الخ جواب آخر عن سؤال الصدر بقوله لا يقال الخ والظاهر انه غير متوجه لان حاصل السؤال ان الوجود على تقدير الاشتراك اللفظي ينقسم باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ الوجود وكما ان العين ينقسم كذلك

اجزاء متمائزة في الوضع دون الماهية والوجود على احد الانحاء المشهورة من الفك او التوهم جزئيا والتعقل كليا مثلا انقسم الجسم الذي هو بقدر الذراع بالقطع او الكسر الى نصفين فالجزءان كانا متمائزان بحسب الوضع قبل القسمة دون الماهية والوجود فانهما كانا متحدين فيهما بالكل ثم انه تقسيم فكية واما الوهمية فهي عبارة عن تعيين شيء من الجسم ثم تعيين جزء مخصوص منه بمعونة الوهم ثم جزء آخر وهكذا مثلا تعيين من الجسم الذي هو بقدر الذراع او الاجزاء بقدر الاصبع ثم جزء آخر كذلك الى ان ينتهي الجسم والعقلية فهي عبارة عن ملاحظة شيء في العقل وتقسيمه الى اقسام كلية من غير ملاحظة خصوصياتها الشخصية الخارجية كما ان العقل يلاحظ ان الذراع اذا قسمناه حصل جزءان كل واحد منهما نصف ذراع مثلا ثم اذا قسمنا كل واحد منهما حصل اربعة اجزاء كل واحد منهما ربع ذراع وهكذا فالاجزاء الحاصلة منها الملحوظة بعنوانات كلية غير متحققة في الخارج فقسمة الجسم الى الاجزاء المقدارية مطلقا سواء كان فكية او وهمية جزئية او عقلية كلية عبارة عن احداث كثرة في المقسوم وهو الجسم المتصل الواحد في الهيئة واحدة بالطبيعة بصورة نوعية جنسية كانت او نوعية بحسب الجزئيات بضم قيود منوعة او مصنفة او مشخصة اليه كما قسمت الحيوان الذي هو جنس الى انواعه ضممت اليه قيودا منوعة لوحي الناطق والصاهل وغيرهما فتلك القيود تجعل الحيوان انواعا وضممت اليه قيودا مصنفة كما اذا قيدته بالرومي والهندي فتلك القيود تجعله صنفا وضممت اليه قيودا مشخصة كما اذا قلت هذا الحيوان فذلك يجعله شخصا معينا وتعريف المتن مختص بهذا القسم بخلاف تعريف المحشي فانه يشمل القسمين **قوله** فهو تحقيق حقيقة او توضيحه ان التقسيم مثل الحمل يقتضي الاتحاد من وجه والمغايرة من وجه فما يكون الاتحاد فيه بالذات بين المقسم والاقسام يكون التقسيم فيه ايضا كذلك كما في تقسيم الكلي الذاتي الى جزئياته وتقسيم المتصل الوحداني الى اجزائه التحليلية فان الكل والكلي متحد مع الاجزاء والجزئيات بحسب الذات والوجود وما يكون فيه الاتحاد بالعرض فالتقسيم فيه ايضا كذلك كما في تقسيم الكلي العرضي بالنسبة الى جزئيات معروضة كتقسيم الماشي الى الانسان والفرس فانه تقسيم عرضي لان المقسم وهو الماشي متحد بالعرض مع الاقسام اعني الانسان والفرس وغيرهما فهو تقسيم بواسطة تقسيم الحيوان الذي هو معروض الماشي ومصداق العروض وتقسيم الكم المنفصل الى آحاده فانه ليس تقسيما حقيقيا اذ ليس ههنا مقسوم واحد حقيقي متحد بالذات مع آحاده قبل القسمة لان كل واحد منها مغاير بالذات للمقسم لانه عبارة عن الكثرة المعروضة للهيئة الاجتماعية وههنا مثلا قسمة العشرة الى الآحاد ليس تقسيما حقيقيا لان العشرة ليست عبارة عن الوحدات انفسها بل عن الوحدات مع الهيئة الاجتماعية او الوحدات المعروضة لها ولا يخفى انها مغايرة للوحدات المعروضة اي كل واحد واحد منها بالذات فتامل **قوله** تقسيم المنفصل الى اجزائه تقسيم بالعرض لا بالذات فان الذات تقبل القسمة لا بالذات ... الكم ... تقسيم الكم المنفصل الى اجزائه تقسيم بالعرض على ما سمعناه ما سبق من ان حقيقة القسمة لا توجد الا فيما يكون المقسم والاقسام فيه متحدين بالذات قبل القسمة وما ليس كذلك فتحقق القسمة فيه بالعرض والمجاز وما وقع في تعريف الكم مطلقا ما يقبل القسمة لذاته محمول على عموم المجاز من حده من الكم على التجوز فالامر عليه اهون هكذا في حواشي بعض القضاة على الكلثية الزاهدية **قوله** لان حاصل السؤال آه لا يخفى عليك انه لو قرر السؤال هكذا فلا يتوجه عليه هذا الجواب الذي ذكره بقوله وقد قيل بجواب شارح حكمة العين بمعنى

المقصد الثاني من الموقف الثاني في انه مشترك

الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة اولا فهما اى مفهوما الماهية والتشخص ايضا عارضان للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية مشتركان بينهما والا كانت افرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما وان اريد التماثل في الوجود اى ان اريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين والنقض بهما اى بالماهية والتشخص وارد عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت خبير بان المتبادر عن دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول الوجه الثالث ان العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه اى في العدم بالذات فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز فلذا مقابله اعنى الوجود معنى واحد والا بطل الحصر العقلي فيهما يعني ان قولك الشيء اما موجود او معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فانك اذا قلت زيد اما ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حصرا لجواز ان يكون موجودا

نعم قيل كذلك قوله سواء كان الخ وسواء كان حقيقته حقيقة نوعية او حقيقة جنسية وسواء كان حقيقته حقيقة ذاتية لجميع الافراد او عرضية لجميعها او ذاتية لبعضها وعرضية لبعضها قوله الوجه الثالث الخ اورد عليه انه لا حاجة ههنا الى اخذ وحدة العدم بل على تقدير تعدده يحصل احتمال آخر وهو ان يكون الشيء معدوما بعدم آخر فيزيد اختلال الحصر واجيب عنه الشارح بان طرفي الحصر على تقدير وحدة العدم وتعدد الوجود العدم المطلق والوجود الخاص فيبطل الحصر العقلي لاحتمال وجود آخر وعلى تقدير تعددهما الوجود الخاص والعدم بمعنى سلب هذا الوجود فيحصل الحصر العقلي اذ لا يتصور الخلو عن الشيء وسلبه

على الظاهر قوله نعم كذلك اى باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين قوله اورد عليه المورد الشارح العلام قدس سره في حاشيته على الشرح القديم للتجريد وتفصيل المقام ان القوم استدلوا على كون الوجود مشتركا معنويا بان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود او معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصده بل موجودا بمعنى آخر فاورد على هذا الدليل بانه لا حاجة ههنا الى ان يوجد العدم مفهوما واحدا بل على تقدير تعدد العدم كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال آخر مثلا نقول في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد معدوما بمعنى آخر لان معنى قولنا الشيء اما موجود او معدوم على هذا التقدير انه اما موجود بالوجود الخاص او معدوم بعدمه الخاص فلا يجزم العقل فيه بالانحصار لجواز ان يكون له وجود آخر او عدم آخر سوى الوجود والعدم المقصودين من الحصر فالاختلال في الحصر على تقدير تعدد العدم من وجهين كما انه من وجه واحد على تقدير اتحاده فلا دخل لاتحاد مفهوم العدم في الاستدلال قوله واعتذر عنه الشارح اى في حاشيته على شرح التجريد القديم للاصفهاني وحاصل الاعتذار اثبات بطلان الحصر على تقدير وحدة العدم وتعدد الوجود ومنع بطلانه على تقدير تعددهما قوله بان طرفي الحصر في قولنا الشيء اما موجود او معدوم قوله على تقدير وحدة العدم كما هو مضمون استدلال القوم قوله العدم المطلق اى بمعنى سلب جميع الوجودات كما اشار الشارح اليه ههنا بقوله لا يكون موجودا اصلا قوله فيبطل الحصر العقلي آه اعلم ان الحصر العقلي هو ما يجزم العقل فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين من غير احتياج الى مقدمة اجنبية قوله لاحتمال وجود آخر دليل لبطلان الحصر العقلي وحاصله انا اذا قلنا الشيء اما موجود او معدوم اى مسلوب عنه جميع انحاء الوجود على تقدير تعدد الوجود لا يجزم العقل فيهما بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد في الحصر بل بوجود آخر فان قلت كون الشيء موجودا بوجود غيره باطل حينئذ يجزم العقل بالانحصار بين قولنا الشيء اما موجود بوجود الخاص او معدوم مطلقا اذ احتمال كونه موجودا بوجود غيره باطل قلنا فحينئذ لا يكون ذلك الحصر حصرا عقليا لان الحصر العقلي ما يجزم العقل بمجرد تصور الطرفين وههنا لا يجزم العقل بالانحصار الا اذا ثبت مقدمة اجنبية وهي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره قوله وعلى تقدير تعددهما عطف على قوله على تقدير وحدة العدم يعني ان طرفي الحصر على تقدير تعددهما اى تعدد الوجود والعدم الوجود الخاص والعدم بمعنى سلب ذلك الوجود الخاص فلا يبطل الحصر العقلي بين قولنا الشيء اما موجود او معدوم بل يصح ذلك



وانت تعلم انا نجزم بالحصر من غير ان يتصور العدم بهذا المعنى الا ترى ان من قال معنى العدم غير مضاف الى الوجود ويحكم به والسر فيه ان للوجود صورة واحدة وللعدم صورتين اجمالية وتفصيلية ومناط هذا الحكم هو الصورة الاولى فعلى ما ذكره لا يكون الحصر عقليا لان تصور العدم بهذا النحو خارج عن تصور طرفي الحصر كما ان تصور الانسان بالكنه خارج عن تصور طرفي الحصر في الانسان واللاانسان مع ان السلب ان كان متعددا في نفسه مع قطع النظر عن الاضافة الى الوجود الخاص يعود الاشكال لاحتمال ان يكون الشيء مسلوبا بسلب آخر ويكون هذا السلب مضافا الى وجوده وان كان واحدا في نفسه متعددا بحسب الاضافة يلزم خلاف المفروض اذ ذلك التعدد لا ينافي وحدته لا يقال نفهم من العدم على تقدير تعدده العدم الذي هو مقابل الوجود الخاص فيكون طرفا الحصر على ذلك التقدير الوجود الخاص والعدم الخاص الذي هو مقابله فيكون الحصر عقليا اذ لا يتصور الخلو عن الشيء ونقيضه لانا نقول نحن نجزم بالحصر نظرا الى تعدد العدم وكونه مقابل الوجود فلا يكون هذا الحصر عقليا

ضرورة ان معنى قولنا الشيء اما موجود او معدوم على هذا التقدير الشيء اما موجود بوجوده الخاص او معدوم بعدمه الخاص اي سلب ذلك الوجود الخاص فلا يكفي ان الحصر فيهما عقلي اذ لا يتصور الخلو عن الشيء وسلبه والا لزم ارتفاع النقيضين ولما كان بناء هذا الجواب على ان الحصر العقلي انما يستقيم اذا اريد بالعدم سلب الوجود الخاص كان العدم متعددا باعتبار اضافته الى الوجودات فلا بد في الاستدلال من تقييد وحدة العدم ببطلان الحصر اعترض عليه المحشي بوجهين الاول بقوله انا نجزم بالحصر آه والثاني بقوله مع ان السلب آه قوله وانت تعلم آه هذا ايراد اول على الاعتذار تقريره ان المستفاد من ذلك الاعتذار استقامة الحصر العقلي اذا اريد بالعدم سلب الوجود الخاص اي باعتبار اضافته الى الوجود مع انا نجزم بالحصر من غير ان يتصور العدم بهذا المعنى الا ترى ان من قال معنى العدم غير مضاف الى الوجود ويحكم بالحصر فان قلت ان الحصر العقلي ما يجزم به العقل بالنظر الى مجرد مفهوم الطرفين وهو لا يحصل الا بين الشيء ونقيضه اي سلبه البسيط اذ لا يجوز العقل خلو الشيء عنه وعن سلبه البسيط وحصول الجزم بهذا المعنى لا يمكن الا ان يؤخذ معنى العدم مضافا الى الوجود وقول من حكم بالحصر من دون اضافة العدم الى الوجود لا يعبأ به قلنا المراد ان جمهور العقلاء يجزمون بالحصر في قولنا الشيء اما موجود او معدوم بمجرد تصور الطرفين من غير ان يتصوروا العدم بمعنى السلب المضاف الى الوجود وهذا كاف للتائيد على صحة الجزم بالحصر من دون اعتبار الاضافة في مفهوم العدم وان كان مضافا اليه في نفس الامر فتدبر قوله بهذا المعنى اي بمعنى سلب الوجود الخاص تصور العدم بهذا المعنى خارج عن الحصر العقلي كما سياتي قوله الا ترى تائيد على صحة الجزم بالحصر من غير تصور العدم بمعنى سلب الوجود الخاص قوله يحكم به اي بالحصر قوله والسر فيه اي في الجزم بالحصر من دون اعتبار الاضافة الى الوجود في مفهوم العدم قوله وللعدم صورتين حاصله ان معنى العدم في الواقع ليس الا سلب الوجود لكنه حين الملاحظة له صورتان اجمالية غير معتبرة فيه الاضافة ويعبر عنها بالفارسية به نيستي وتفصيلية ملحوظة فيها الاضافة الى الوجود ويكفي للجزم بالحصر في قولنا الشيء اما موجود او معدوم اخذ العدم بالمعنى الاول ولا تحتاج الى ما ذهب السيد الشريف انه من اخذ المعنى التفصيلي في الحصر ولو كان الجزم بالحصر موقوفا على اخذ العدم بالمعنى التفصيلي لا يكون الحصر عقليا لان تصور العدم بهذا النحو اي باعتبار اضافته الى الوجود خارج عن تصور طرفي الحصر والحصر العقلي ما يجزم فيه العقل بمجرد تصور الطرفين وهذا ظاهر قوله كما ان تصور الانسان بالكنه آه فانه يكفي في الجزم بين الحصر في اللاانسان والانسان تصورهما بوجه ما قوله مع ان السلب هذا ايراد ثان على الاعتذار حاصله ان المراد بتعدد العدم ماذا اما تعدده بذاته في نفسه من غير اعتبار اضافته الى الوجود الخاص فيعود الاشكال لاحتمال ان يكون الشيء مسلوبا بسلب آخر مغاير للسلب الذي حصر بينه وبين الوجود ويكون هذا السلب مضافا الى وجوده كما ان السلب الاول ايضا كان مضافا اليه لكون الوجود المضاف اليه واحدا لا يستلزم كون العدم كذلك على هذا التقدير ضرورة ان العدم متعدد في نفسه لو كان متعددا بحسب تعدد الوجود لكان وحدته مستلزما لوحدته واما تعدده باعتبار اضافته الى الوجود مع وحدته في ذاته فيلزم خلاف المفروض لان المفروض تعدد العدم كما يشير اليه قول الشارح وعلى تقدير تعددها آه واللازم وحدته ولا منافاة بين كون العدم واحدا في ذاته ومتعددا باعتبار الاضافة فافهم قوله لا يقال نفهم آه هذا ايراد من قبل المعتذر على قول المحشي مع ان السلب ان كان متعددا في نفسه آه وتقريره واضح قوله فلا يكون هذا الحصر عقليا لان الحصر العقلي ما يجزم العقل فيه بمجرد تصور الطرفين وههنا ليس كذلك بل نجزم اذا نظر الى المجموع الامرين اعني تعدد العدم

واعترض عليه شارح التجريد بانه لا معنى للعدم الا ما ينافي جميع الوجودات وهذا المعنى سواء كان واحدا او متعددا لا يكون الترديد بينه وبين الوجود الخاص حاصرا وانت خبير بان معنى العدم الخاص على تقدير ان يكون معنى مضافا الى الوجود هو سلب الوجود الخاص وهو لا ينافي الوجود الآخر فما ذكره من معنى العدم مبني على ما قيل ان معنى العدم الخاص غير مضاف الى الوجود الخاص فاخذ العدم في الدليل بالمعنى الذي هو ليس معناه عند الجمهور فهو في حكم اخذ المقدمة الاخرى وبه يختلف تقريره ويصير تقريرا آخر ثم يمكن تقرير الدليل بان الوجود مقابل العدم

وكونه مقابلا للوجود الخاص **قوله** واعترض عليه اي على الانحصار **قوله** بانه لا معنى آه اعلم انه قال شارح التجريد مورداً على الانحصار اقول فيه نظر لان الحصر العقلي هو ما لو جوز العقل النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا زيد ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص ولم يصدق انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص او ما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص او ما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا انتهى كلامه بعبارته ولما كان كلامه متناديا على اخذ العدم الخاص بمعنى ما ينافي جميع الوجودات ولذا قال فانه اذا وجد زيد بوجود آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص لم يصدق انه معدوم بعدمه الخاص لو اخذ العدم الخاص بمعنى سلب الوجود الخاص يصدق ايضا انه معدوم بعدمه الخاص بين المحشي حاصل عبارته بقوله انه لا معنى للعدم آه **قوله** لا يكون الترديد بينه اي بين العدم بهذا المعنى وهو ما ينافي جميع الوجودات وبين الوجود الخاص حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود آخر فيصدق عليه انه ليس موجودا بوجوده الخاص لا يصدق عليه انه معدوم بعدمه الخاص لما عرفت ان معنى العدم ما ينافي جميع الوجودات فلا يكون الحصر بين الوجود والعدم بهذا المعنى عقليا الا اذا نظر الى مقدمة اجنبية وهي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره **قوله** وانت خبير آه ايراد على كلام العلامة القوشجي جواب من قبل المعتذر وهذا الايراد ماخوذ من كلام المحقق الدواني في الحاشية القديمة حيث قال معترضا على الشارح التجريد لا يخفى عليك ان معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه رفع وجود وجود فحينئذ معنى قولك الشيء اما موجود او معدوم اما متصف بوجود خاص او متصف بسلبه عنه فمعنى العدم الخاص سلب الوجود الخاص لا سلب الوجودات باسرها فالحصر عقلي والقسم السلبي اعم من ان يكون موجودا بوجود خاص آخر او غير موجود بوجود اصلا نظهر فائدة توسيط اتحاد مفهوم العدم اذ على تقديره يكون معنى المعدوم ما لا يكون موجودا اصلا فلا يكون الترديد بينه وبين الوجود بوجود خاص حاصرا انحلافا اذا كان العدم متعددا فان مفهومه حينئذ رفع وجود خاص يكون الترديد بينه وبين ذلك الوجود حاصرا من غير ملاحظة المقدمة الاجنبية وانما يحتاج اليها اذا تردد بين الوجود الخاص سلب الوجودات مطلقا انتهى بعبارته وانت تعلم ان ايراد المحقق وان كان صحيحا في الواقع ونفس الامر ولكنه لا يتوجه على كلام العلامة القوشجي لانه اورد بناء على مذهب المعتذر حيث ياخذ العدم بمعنى ما ينافي جميع الوجودات كما قال في شرح التجريد زيد اما ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا فظهر ان مراده بالعدم الخاص ليس سلب الوجود الخاص كما زعمه المحقق بل ما ينافي جميع الوجودات فحينئذ ايراد العلامة غير مندفع فافهم **قوله** غير مضاف الى الوجود الخاص بل معناه ما ينافي الوجودات باسرها في نفس ذاته فهو لا يجامع الشيء الا اذا كان معدوما مطلقا اي مسلوبا عنه جميع انحاء الوجود **قوله** فاخذه اي شارح التجريد العدم في الدليل المذكور على اشتراك الوجود بالمعنى الذي هو اي ذلك المعنى ليس معناه اي معنى العدم عند الجمهور فان الجمهور يأخذون معنى العدم سلب الوجود الخاص ما اخذه بمعنى سلب جميع الوجودات وقد سبق منا ان هذا الايراد لا يتوجه عليه **قوله** فهو اي تقرير شارح التجريد في حكم اخذ المقدمة الاخرى وانما قال في حكم اخذ المقدمة الاخرى لم يقل هو اخذ مقدمة اخرى لانه ما اخذ مقدمة اخرى صريحا بل حمل معنى العدم ما لم يرده المحقق الشريف رح **قوله** وبه اي بارادة المعنى الآخر من العدم يختلف تقريره اي الشريف رح ويصير تقريرا آخر **قوله** ثم يمكن تقرير الدليل الفرق بين هذا التقرير والتقرير المذكور في المتن ان الاول مبني لاشتراك الوجود والعدم معا والثاني لاشتراك الاول فقط وان كان ما لهما واحدا فيرد على هذا الدليل انه يحتمل ان يكون الوجود والعدم كلاهما متعددين فلا يبطل الحصر العقلي كما يرد على الدليل السابق **قوله** بان الوجود مقابل العدم تقابلا بالايجاب

المقصد الثاني في انه مشترك

بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الموجودات واما ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار فلنا نعم كان الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للموضوع مختلفا بحسب اختلافه والجواب انا لا نسلم ان العدم مفهوم واحد بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فالكان الوجود نفس الحقيقة فالعدم رفع الحقيقة ولا شك ان الحقائق متعددة ولكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص بشيء رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء

ولو كان احد المتقابلين متعددا لم يحصل الترديد الحاصر بينهما وبان الوجود مناقض العدم والتناقض مفهوم واحد فكذا التناقض لاستلزام وحدة اللازم وحدة الملزوم ورد بالقيد بان وحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة الآخر ضرورة ان التناقض لا يكون الا بين المفهومين ومن البين ان العدم معنى واحد فكذا الوجود وبانه لو كان احدهما متعددا لبطل الحصر العقلي بينهما **قوله** فانا نأخذ وجودا يحتمل المعنيين الاول الفرد المنتشر من الوجود والثاني ما يطلق عليه لفظ الوجود

والسلب لا يفيد الحصر العقلي بخلاف سائر اقسامه **قوله** احد المتقابلين حتى لو كان الوجود واحدا والعدم متعددا او بالعكس لم يحصل الترديد الحاصر بينهما بخلاف ما اذا كانا متعددين فانه حينئذ يستقيم الحصر العقلي كما سبق **قوله** لم يحصل الترديد الحاصر لجواز ان يكون موجودا بوجود وآخر على تقدير تعدد الوجود ووحدة العدم وان يكون معدوما بعدم آخر على تقدير عكسه **قوله** وبان الوجود عطف على قوله بان الوجود مقابل العدم وحاصل هذا الدليل ان كلا من الوجود والعدم يناقض الآخر البتة والتناقض مفهوم واحد لازم لهما ووحدة اللازم يستلزم وحدة الملزوم فعلم ان مفهوم الوجود والعدم واحد وهو المطلوب وهذا الدليل ايضا انما يتم اذا فرض احد من الوجود والعدم متعددا او الآخر واحدا بخلاف ما اذا فرض كلاهما متعددين فانه على تقدير تعددهما لا يكون هنا تناقض واحد بل تناقضات وانت تعلم انا لو سلمنا ان الوجود والعدم احدهما واحد والآخر متعدد لا يتم ذلك الدليل لان وحدة اللازم يستلزم وحدة الملزوم بالشخص اذا كان اللازم واحدا كذلك اما اذا كان واحدا بالنوع فلا يستلزم وحدة الملزوم بالشخص فاذا فرض الوجود مثلا متعددا والعدم واحدا يحصل بضم هذا العدم مع كل من الوجودات حصة من التناقض تحصل بضم ذلك العدم الى الوجود الآخر فغاية ما لزم كون التناقض مفهوما واحدا نوعيا متحققا في ضمن الحصص لا يلزم منه وحدة الوجود والعدم كما هو المطلوب **قوله** الاستلزام وحدة اللازم مع هو التناقض لوحدة الملزوم وهو المتناقض **قوله** ورد بالقيد هذا التقرير ايضا موقوف على اخذ وحدة العدم حاصله ان العدم معنى واحد لا شك فيه وهو يناقض الوجود البتة ووحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة الآخر لان التناقض لا يكون الا بين مفهومين فوحدة العدم يستلزم وحدة الوجود فثبت ان الوجود مفهوم واحد وهو المطلوب **قوله** وبانه الخ هذا رجوع الى التقرير السابق حاصله انه لو كان احدهما متعددا لبطل الحصر العقلي بينهما لجواز ان يكون الشيء موجودا بوجود آخر ومعدوما بعدم آخر ويرد عليها ما ورد على التقرير السابق فتذكر **قوله** وجودا يحتمل المعنيين الخ اورد الفاضل مرزا جان على جواب الشارح انه لا يلزم كون الحصر بملاحظة لفظ الوجود واوضاعه لجواز ان يكون الحصر بملاحظة احدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة والتفات الى ان الوجود يطلق على ذلك المعنى حتى يكون فيه لحاظ الوضع فلا يكون الحصر عقليا وغاية ما لزم من ذلك كون الوجود مشتركا لفظيا بين تلك المعاني وهو لا يستلزم بطلان ما هو مطلوبكم اثباته اشتراك الوجود اشتراكا معنويا فقصد المحشي رفع ذلك الايراد وحاصل الرفع ان وجودا يحتمل المعنيين الاول الفرد المنتشر من الوجود والثاني ما يطلق عليه لفظ الوجود فعلى تقدير ارادة الاول يثبت المدعى وهو كون الوجود مشتركا معنويا فانه اذا صدق فرد ما من الوجود على افراده على سبيل البدلية فلا بد له من طبيعة كلية مشتركة بين جميع تلك الافراد لما اثبته المحشي سابقا في الدليل الاول من دلائل اثبات اشتراك الوجود فبطل قول المورد انه لا يستلزم المدعى وعلى تقدير ارادة المعنى الثاني لا اعتبار على كلام الشارح لان لحاظ اطلاق الوجود على ذلك المعنى يوجب ملاحظة اللفظ ووضعه بلا قرينة وهو يستلزم ان لا يكون الحصر عقليا ثم لما نشأ من هذا التقرير توهم آخر وهو ان الشارح لم لم يحمل الوجود على المعنى الاول وحمل على المعنى الثاني واجاب بجسبه دفعه المحشي بقوله ولما كان الاول الخ لما كان

المقصد الثاني في انه مشترك



هذه القضية اى كون الوجود مشتركا معنى ضرورية لا حاجة فيها الى الدليل بل يكفيها ادنى تنبيه اذ نعلم بالضرورة ان بين الوجود والوجود كالسواد والبياض الموجودين مثلا من الشركة فى الكون فى الاعيان ما ليس بين الوجود والمعدوم كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة فى الكون المذكور بحسب تحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها وهذا الذى ذكرناه لا يمنعه الا المعاند فانه غير متنبه له واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا فى المباحث المشرقية قال المص ويعود نقيضة الماهية والتشخص فان الحال فيهما كذلك ايضا فان الكنى مجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص الوجه الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء

من زعم انه يعنى الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث انه لا يدرى اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الوجودات يحكم عليها بانه غير مشترك بين الموجودات للزمه الاذعان فى كل وجود وجود انه كذلك اى غير مشترك واذا لم يكن الدعوى المتعلقة بامور متعددة واحدة عامة لها لم يمكن اثباتها بدليل واحد عام لان ذلك الدعوى ح متعددة بحسب تعدد تلك الامور فلابد لكل احد من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا متناولا لمتعدد فلابد ان يكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل احد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد متعددا ملاحظا خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك يتناول كل وجود فلابد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا لكل الموجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابى صادق هو انه غير مشترك فلابد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب انا نختار ان الدعوى سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا بينها بل يكفيه تصور وجود كذلك و

هذا كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين فانه لا يقتضى شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضى تصوره وتحقيق ان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه السادس

لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا على تقدير كون الوجود معانى متعددة الشئ اما ان يجب وجوده

لما كان الاول يستلزم الدعوى حمله على المعنى الثانى واجاب بحسبه **قوله** اذ نعلم الخ ونعلم بالضرورة ايضا ان بين المعدوم والمعدوم من الشركة فى السلب فى الاعيان ما ليس بين الوجود والمعدوم فالعدم ايضا مشترك **قوله** لم يتميز الواجب عن الممكن الخ اى يصدق الواجب والممكن على شئ واحد باعتبار الوجودين ولا يكون قسمته

ارادة المعنى الاول من الوجود وهو الغرض المنتشر يستلزم المدعى بای كون الوجود طبيعة مشتركة بين جميع افراده اشتراكا معنويا ... حمل الوجود على المعنى الثانى ای ما يطلق عليه لفظ الوجود واجاب الشارح بحسبه بحسب ذلك المعنى فقط فقال ... فلا يكون ... بحسب اختلافه **قوله** ونعلم الخ الغرض منه اثبات الاشتراك المعنوى فى العدم على نهج الدليل المذكور فى الوجود **قوله** لو يكون قسمة الوجود الخ ... تبديل تقرير الدليل حاصله ان القسمة فى قولنا الموجود اما واجب وممكن عقلية يعنى لا يجوز ان يكون موجود واجبا وممكنا معا وكذا لا يجوز ان لا يكون واجبا ولا ممكنا بمعنى الانفصال الحقيقى فلو كان للوجود معانى متعددة يبطل هذا الانفصال لا يلزم اجتماع القسمين فيما اذا كان للشئ وجودان احدهما واجب له والاخر ممكن فيصدق

المعنوى كما عرفت فلا حاجة الى الجواب بحسبه فحمل الشارح الوجود الواقع فى قول المعترض على المعنى الثانى وهو ما يطلق عليه الوجود واجاب بحسبه ...

اولا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى اخر فيكون الشئ الواحد واجبا وممكنا معاً فلا يتميز ان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود بمعنى واحد لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى الشئ الواحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته والجواب ان ما ذكرتم مبنى على جواز ان يكون لشئ واحد وجودان وكون الشئ الواحد له وجودان والكان الوجود نفس الحقيقة او زائدا عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان يكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها واما من قال ليس الوجود بمشترك معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا فتمسكهم الاثباتى ذاته نفس الحقيقة فى الكل سيجئ حجتهم وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشى واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا السخافة لم يلتفت المصنف اليه

المقصد الثالث

فى ان الوجود نفس الماهية او جزءها او زائد عليها وفيه مذاهب ثلثة اذ لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية فى الكل اى الواجب والممكن جميعا او زائدا عليها فى الكل او يكون نفس الماهية فى الواجب وزائدا عليها فى الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب فى ثلثة احدها للشيخ ابى الحسن الاشعرى وابى الحسين البصرى من المعتزلة انه نفس الحقيقة فى الكل اى الواجب والممكنات كافة بوجوه ثلثة الاول لو كان الوجود زائدا على الماهية كانت الماهية من حيث هى

الوجود اليهما قسمة عقلية وكون الشئ موجودا بوجودين وان كان ممتنعا لكن توقف القسمة عليه اى كونها عقلية ويسقط الجواب **قوله** وهذا السخافة الخ لعله اراد ان اثبات المعنى العام للوجود ثم تخصيصه ببعض الموجودات سخيف فى نفسه واسخف من نفى هذا المعنى بالكلية **قوله** فانحصرت اه الاحتمالات العقلية ههنا تسعة والمذاهب ثلثة

عليه انه واجب باعتبار ذلك الوجود وممكن باعتبار ذلك لما كانت القسمة العقلية عبارة عما تكون الحصر فيها بمجرد تصور الطرفين ولا يتوقف ذلك على مقدمة اجنبية سواء كانت تلك المقدمة صحيحة او باطلة لا يجدى ما ذكره المص فى الجواب من كون الشئ موجودا بوجودين باطلا لان توقف القسمة على ذلك الاحتمال ولو كان باطلا يخرج القسمة عن كونها عقلية كما عرفت من معناها ولك ان تمنع قوله لا يتوقف الخ بل نقول ان الواجب فى القسمة العقلية ان لا تكون موقوفة على احتمال صحيح فى الواقع او فى الظاهر واحتمال كون الشئ موجودا بوجودين ليس كذلك اما فى الواقع فظ واما فى الظاهر فلما ذكره الشارح بقوله لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان يكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها اللهم الا ان يقال كون ذلك الاحتمال باطلا فى الظاهر على تقدير زيادة الوجود غير مسلم بل يحتاج بطلانه الى الاستدلال فتامل فانه دقيق **قوله** وكون الشئ الخ دفع دخل مقدر تقريره ان توقف القسمة على ذلك الاحتمال الباطل لا يستلزم كونها غير عقلية بل يستلزمه اذا كان ذلك الاحتمال صحيحا وحاصل الدفع ان القسمة العقلية ما لا يتوقف الانفصال الحقيقى فيها بين الطرفين على مقدمة اجنبية سواء كانت باطلة او صحيحة فاذا توقفت القسمة على ذلك الاحتمال وان كان باطلا لم تكن عقلية **قوله** ويسقط الجواب اى جواب المص لان بناء الجواب على بطلان كون الشئ موجودا بوجودين ومن البين ان هذه المقدمة اجنبية للحصر فتوقف القسمة عليها يخرجها عن كونها عقلية كما عرفت الآن **قوله** لعله اراد الخ لما اورد الفاضل ميرزا جان على قول الشارح وهذا السخافة لم يلتفت المص اليه ان علة السخافة عدم حقيقة الاشتراك اللفظى وحينئذ كان مذهب من قال بكونه مشتركا لفظيا بين الجميع اسخف منه واما الفرق بين الواجب والممكن فى ذلك فليس مما يحتمل ان يكون سبب السخافة دفعه المحشى بقوله لعله اراد حاصله ان مراد الشارح من السخافة ان اثبات المعنى العام للوجود ثم تخصيصه ببعض الموجودات اعنى الممكنات سخيف ضعيف فى نفسه لان الوجوب للتخصيص واسخف من نفى هذا المعنى بالكلية كما هو مذهب من قال بالاشتراك اللفظى بين الجميع وانت تعلم ان اعتراض الفاضل لا يندفع بما ذكره المحشى اذ التخصيص ههنا ليس بلا دليل بل الفرق بين وجود الواجب والممكن فتدبر **قوله** الاحتمالات العقلية ههنا تسعة الخ الاول ان يكون الوجود نفس الماهية فى الواجب والممكن والثانى ان يكون جزء الماهية فيهما والثالث ان يكون زائدا على الماهية فيهما والرابع ان يكون نفس الماهية فى الواجب وجزءا فى الممكن والخامس عكس ذلك والسادس ان يكون نفس الماهية فى الواجب وزائدا عليها فى الممكن والسابع عكسه والثامن ان يكون جزء الماهية فى الواجب وزائدا عليها فى الممكن والتاسع بالعكس وتلك الاقسام حاصلة من ضرب ثلثة

المقصد الثالث فى ان الوجود نفس الماهية الخ

وليس المراد بعينية الوجود وزيادته حمله على الواجب حملا اوليا لا شتهار هذا الحمل كما هو المشهور ضرورة انه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود عين الحقيقة الواجبة او الممكنة بل المراد منشأ حمله عليه حملا بالذات وحملا بالعرض والحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنها وهو اما ان يكون ذات الموضوع مع حيثية ماخوذة فيها كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول كما في حمل الاوصاف العينية واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مبائن لها ومغايرة مبينا كما في حمل الاضافيات او اما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد لعدم مصاحبته لها كما في حمل العدميات فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من حيث هي وعلى تقدير الغيرية ذاته مع حيثية زائدة عليها كحيثية استناده الى الجاعل وحيثية صدوره الاصل عنه

الفصل الثالث في ان الوجود نفس الماهية

احوال الوجود الواجب في ثلثة احوال وجود الممكن ثم ما ذهب اليه ذاهب من هذه المذاهب المتحققة ثلثة الاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة وهو ان الوجود نفس الحقيقة في الواجب والممكن والثاني مذهب الحكماء وهو ان الوجود نفس الماهية في الواجب وزائد عليها في الممكن والثالث مذهب المتكلمين وهو ان الوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا **قوله** وليس المراد الخ لما كان يتوهم ان يتوهم ان العينية والزيادة استعملتا في هذا المقام هي العينية المنطقية والزيادة المنطقية يعني ان العين ما يحمل على الشيء اي على ما هو عين له حملا اوليا كما يقال ان الحيوان الناطق عين الانسان بمعنى انه يحمل عليه حملا اوليا فيقال الانسان حيوان ناطق والزائد ما لا يحمل كذلك كالسواد على الانسان فلا يقال انه سواد ومن البين ان الوجود لا يحمل على الواجب والممكن حملا اوليا فلا يقال ان الواجب وجود او الممكن وجود ونعلم بالضرورة انه زائد فكان النزاع حينئذ في عينيته وزيادته مما لا ينبغي ان يقع بين العاقلين فدفعه بانه ليس المراد بعينية الوجود حمله على الوجود حملا اوليا وزيادته اختفاء هذا الحمل كما هو المشهور في علم المنطق ضرورة انه الخ **قوله** بل المراد اضراب عن الكلام السابق **قوله** من حيث هي اي مع قطع النظر عن الحيثية الزائدة كحمل التقدم والتاخر مثلا بالنظر الى الزمان فان ذاته مع قطع النظر عن الغير مصداق حملها عليه فالوجود اذا كان عين الماهية كان منشأ حمله عليها نفس الماهية مع قطع النظر عن الغير **قوله** خارجا منها اي عن الذات يعني لا تكون الذات بنفسها منشأ الحمل بل هي مع حيثية اخرى كحمل التقدم والتاخر على الزمانيات فان ذات الزمانيات بنفسها لا يكفي لحمل التقدم والتاخر عليها بل منشأ الحمل فيها ذاتها مع حيثية كونها في الزمان فاذا كان الوجود زائدا على الماهية يكون مصداق الحمل فيها ذاتها مع حيثية اخرى كحيثية الاستناد الى الجاعل ونحو ذلك **قوله** وهو اي مصداق الحمل بالعرض **قوله** فيها اي في ذات الموضوع **قوله** كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا فان الوجود اذا كان زائدا على الماهية كان منشأ حمله عليها الماهية مع حيثية استنادها الى الجاعل وهذا انما يستقيم اذا كان الوجود والتحقيق امرا انتزاعيا واما اذا كان منضما او مباينا لا يكون منشأ حمله عليها تلك الحيثية مع الماهية بل منشأ حمله عليها حينئذ الماهية مع ملاحظة مبدأ المحمول او الماهية مع ملاحظة امر آخر مباين معها فتفكر **قوله** كما في حمل الاوصاف العينية مثل الاسود والابيض فان مصداق حملها على الجسم ذاته مع ملاحظة مبدأ المحمول وهو السواد والبياض في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا منضما على الماهية كذلك **قوله** كما في حمل الاضافيات اي الفوق والتحت وغير ذلك فان مصداق حملها على الموضوع ذاته مع ملاحظة امر آخر مباين فان في حمل الفوق لا بد ان يلاحظ التحت وفي حمل التحت لا بد ان يلاحظ الفوق **قوله** كما في حمل العدميات كعدم البصر مثلا المحمول على الاعمى فان مصداق حمله ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد وهو البصر بانه غير مصاحب لذات الاعمى **قوله** فمصداق حمل الوجود وهذا تفريع على ما عرفت من ان الحمل بالذات او بالعرض المراد بالغيرية **قوله** كحيثية استناده الى الجاعل اي لحاظ انه مستند الى الصانع الحكيم وفيه انه يستلزم ان لا يصح حمل الوجود على الذات بدون هذا اللحاظ مع انه ظاهر البطلان وان اريد الحيثية الواقعية فالاشعري لا ينكر ان صدرت الماهية من الجاعل الخ ويؤدي الى الكفر كما قيل والحق انه ساقط فالمختار ان الحيثية ليست بمجعولة في نفس الامر عند الاشعري لان المستند الى الجاعل عند الاشعري هي الماهية والوجود عينها فاستنادها استناده فلا يصح ان يقال ان الوجود محمول على الماهية بسبب استنادها الى الجاعل عند من يقول بزيادة الوجود والماهية من حيث الاستناد منشأ لصحة حمل الوجود وعليه التغاير بين الماهية والوجود فتدبر **قوله** وحيثية صدوره الاثر عنه

غير موجودة اى اذا اعتبرت الماهية فى ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة فكانت معدومة اذ لا واسطة بينهما فيلزم ح من انضمام الوجود اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذى هو الماهية بالوجود وانه تناقض اذ يكون الماهية ح معدومة وموجودة معا والجواب من وجهين الاول النقض بسائر الاعراض الزائدة على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذى ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه متناقض والثانى الحل وهو ان الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة كما سياتى فى المقصد الثانى وكل منهما اى من الوجود والعدم امر زائد عليها ينضم اليها فقولنا الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة نعنى به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شئ منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شئ منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعنى به ان الماهية منفكة عنهما معا

ولعله يستفاد من ذلك ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مصدر الآثار وتحقيقنا هذا اظهر لانه لا يلزم من اشتراك الوجود بحسب المعنى نفى عينيته ومن اشتراكه بحسب اللفظ اثباتها كما توهم من المص قيل هذا البحث من ان القائلين بالاشتراك اللفظى هم القائلون بالعينية ومن المحقق الطوسى فى التجريد من تفريع نفى العينية على اثبات الاشتراك المعنوى محل نظر فاتقن ذلك وانتظر تفصيله **قوله** والثانى الخ حاصله انه يجوز ارتفاع النقيضين فى المرتبة فان ذلك يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين فيسلب الوجود والعدم

اى عن الوجود يعنى ان ذات الوجود قبل انتزاع الوجود منها كانت منشأ لصدور الآثار واذا صدرت الآثار عنها علم انه ينتزع منها الوجود فمنشأ انتزاع الوجود الماهية من حيث صدور الآثار عنها وهو منشأ الحمل **قوله** ويقرب الخ اى يقرب مما ذكرنا ان النزاع فى عينية الوجود العينى وزيادته بمعنى كونه محمولا على الموجود بالذات او بالعرض ما قيل ان النزاع فى الوجود بمعنى مصدر الآثار انه عين الوجود بالحمل الاولى او غيره بعده فان مآل الكلامين ح واحد لان ما هو منشأ الحمل فى الاول هو المحمول فى الثانى **قوله** وتحقيقنا هذا الخ يعنى ان تحقيقنا ان المراد بالعينية الحمل بالذات وبالغيرية الحمل بالعرض الحمل الاولى غير وظهر بذلك امران احدهما ان اشتراك الوجود اشتراكا معنويا لا يستلزم نفى عينيته لان العينية بمعنى الحمل بالذات لا ينافى كون الوجود بمعنى واحد مشتركا بين الامور المختلفة الحقيقة اذ يجوز ان يحمل معنى واحد مشترك بالذات على اشياء مختلفة الحقيقة وانما يمتنع حمل ذلك المعنى على اشياء مختلفة الحقيقة بحسب الحمل الاولى اذ يستحيل ان يكون معنى واحد عينا للاشياء المختلفة الحقيقة وثانيهما انه لا يلزم من اثبات اشتراك الوجود اشتراكا لفظيا اثبات العينية لجواز ان يكون كل واحد من المعانى المختلفة محمولا على ما يختص به بالعرض **قوله** كما وقع عن المص الخ هذا تفريع على ما يظهر من التحقيق يعنى اذا لم يلزم من الاشتراك المعنوى نفى العينية ومن الاشتراك اللفظى اثباتها فما قال المص قبل هذا البحث فى آخر المقصد الثانى انا ما قال الوجود ليس بمشترك فهم القائلون بانه نفس الحقيقة انتهى وما اختاره المحقق الطوسى فى التجريد من ان نفى العينية متفرع على اثبات الاشتراك المعنوى محل نظر **قوله** محل نظر لما عرفت من انه لا يلزم من الاشتراك اللفظى اثبات العينية فكيف يستقيم قول المص ان القائلين بعدم اشتراك الوجود معنى يعنى القائلين بكونه مشتركا لفظيا هم القائلون بانه نفس الحقيقة وكذا عرفت ان الاشتراك المعنوى لا يوجب نفى العينية فكيف يصح تفريع المحقق الطوسى رح نفى العينية على اثبات الاشتراك المعنوى هذا ظاهر **قوله** حاصله انه يجوز الخ لما كان يتوهم من ظاهر قول المص ان الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة انه يرتفع عن الماهية الوجود وعدمه فى العينية ارتفاع النقيضين وهو محال فكيف جوزه المص فبين ان ارتفاع النقيضين على نحوين مستحيل وهو ارتفاعهما فى نفس الامر لان الواقع ظرف حقيقى للوجود والعدم فانتفاء احد من الوجود والعدم عن الواقع يستلزم ان يتحقق الآخر فيه وغير مستحيل وهو ارتفاع النقيضين فى المرتبة فان المرتبة ليست ظرفا حقيقيا للنقيضين حتى يمتنع ارتفاع فيها كلا ارتفاع فى تلك المرتبة يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين الى الوجود العارض وعدمه بمعنى ان الوجود والعدم ليس عين تلك الماهية ولا جزئها فمعنى قولنا الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة اى العدم والوجود ليسا عين الماهية ولا جزئين لها فانها بحقيقتها ليس سلبا للنقيضين من نفسه

المقصد الثالث

فى ان الوجود نفس الماهية

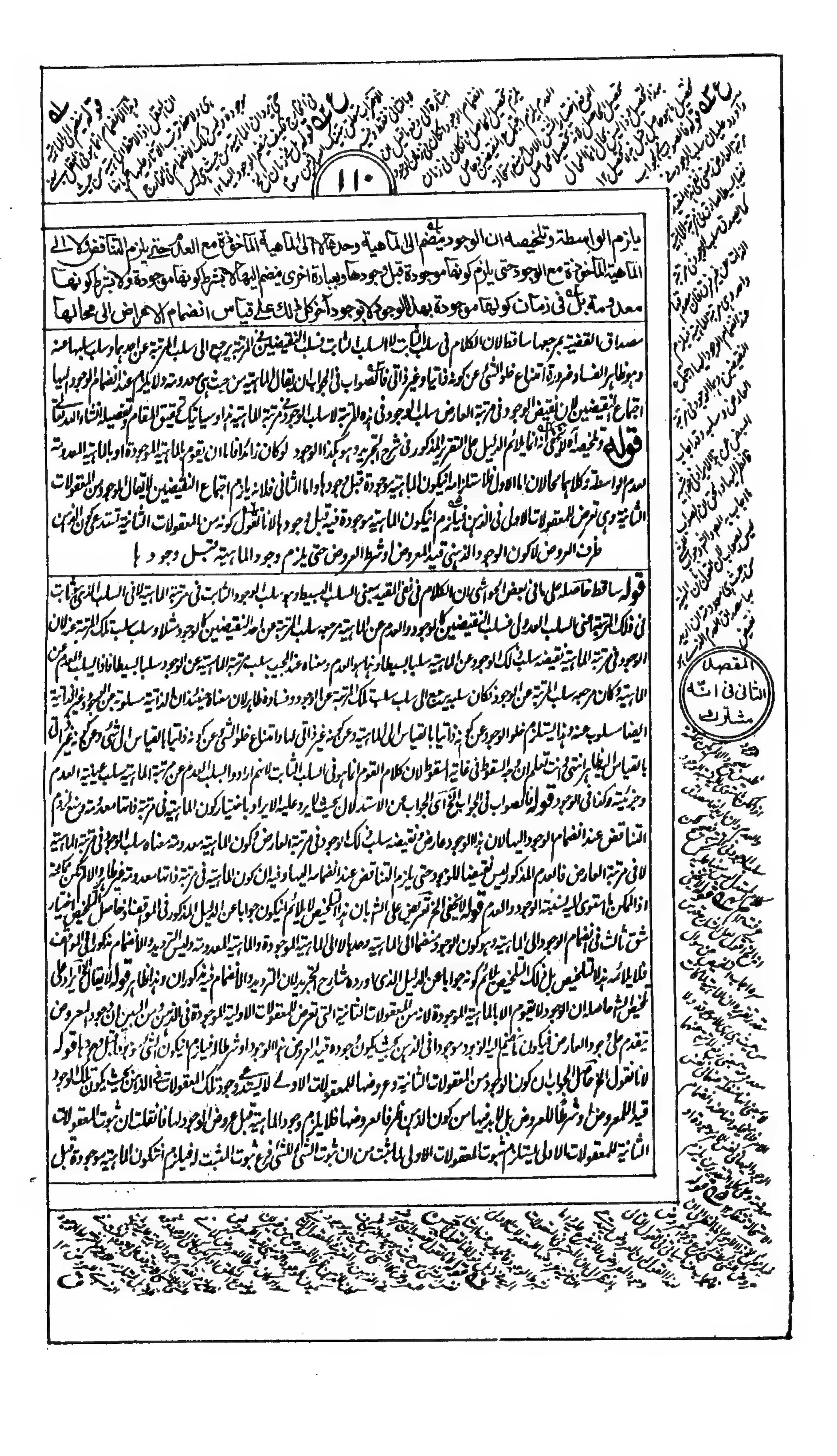


في مرتبة الذات والذاتي يرجع الى سلب الذات والذاتي عنها وهو ليس بمستحيل لان نفي العينية والجزئية عن احد النقيضين لا يستلزم اثباتهما للنقيض الآخر فالماهية اذا انضم اليها الوجود تصير موجودة واذا انضم اليها العدم تصير معدومة ولا يلزم ههنا ارتفاع النقيضين لا اجتماعهما وفيه نظر دقيق وهو ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا النفي المقيد فقولنا الماهية من حيث هي ليست بموجودة تفصيل لقولنا الماهية من حيث هي معدومة ثم ان استحالة ارتفاع النقيضين ليست بحسب ظرف دون ظرف كما يشهد به الفطرة السليمة كيف وارتفاعهما في ظرف يستلزم اجتماعهما في ذلك الظرف فالقول بان ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى ارتفاع المرتبة عنهما مع كونه من قبيل اشتباه

بل السلب بان مفهوم شيء من النقيضين ليس عينا وجزءا للشيء وهذا ليس بمستحيل كما لا يخفى فان مفهوم الجسم وسلبه ليس عينا ولا جزءا للوجوب تعالى شانه **قوله** في مرتبة الذات اي لكل الذاتي اي جزءه الداخل في نفس حقيقته **قوله** وهو اي سلب الذات والذاتي عن الوجود والعدم **قوله** لا يستلزم اثباتهما اي اثبات العينية والجزئية للنقيض الآخر مثلا اذا علمنا ان الجسم ليس عينا للوجوب ولا جزءا لم يلزم منه كون عدم الجسم عينا او جزءا له وهذا ظاهر **قوله** وفيه نظر دقيق حاصل النظر اثبات الارتفاع المذكور في قول المستدل وهي ان الوجود اذا كان زائدا لكان مسلوبا في مرتبة الذات فتصير معدومة في مرتبة الذات بان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود في المرتبة على طريق سلب المقيد اي بان يكون قولنا في المرتبة قيدا للوجود المسلوب لا للسلب وليس نقيضه السلب المقيد اي السلب في المرتبة على ان يكون قولنا في المرتبة قيدا للسلب واذا ثبت ذلك فقولنا الماهية من حيث هي معدومة معناه انها ليست موجودة في المرتبة واذا سلب الوجود عنها صارت معدومة فاذا سلب العدم عنها ايضا لزم ارتفاع النقيضين حقيقة وقيل ان سلب الوجود في المرتبة لا يستلزم كون الماهية معدومة اذ يحتمل ان لا يكون في مرتبة ذاتها موجودة ولا معدومة ولا يلزم ارتفاع النقيضين لان سلب الوجود في المرتبة على ان يكون المرتبة قيدا للوجود موجود ههنا وان لم يكن السلب في المرتبة موجودا ولا حرج فيه لانه ليس نقيضا للوجود في المرتبة وهو مآل كلام المحشي آخرا حيث قال فالصواب في الجواب الخ **قوله** مع ان استحالة آه تفصيله على ما في بعض الحواشي ان استحالة ارتفاع النقيضين ليست مخصوصة بظرف دون ظرف اي مرتبة دون مرتبة حتى يصح ان يقال ان ارتفاع النقيضين في مرتبة الماهية جائز دون غيرها لانه من البين ان ارتفاع كل من النقيضين يستلزم تحقق الآخر فاذا تحقق الارتفاعان معا لا بد ان يستلزم ثبوتهما معا اي اجتماعهما لان ثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم فلو صح ارتفاع النقيضين في المرتبة يلزم اجتماعهما في هذه المرتبة والقول بان ارتفاع كل من النقيضين وان يستلزم ثبوت الآخر لكن يجوز ان لا يستلزم ارتفاعهما معا الاجتماع معا مكابرة بحتة لان العقل يحكم حكما كليا بان ارتفاع كل من النقيضين سواء كان على وجه الاجتماع او الانفراد يستلزم تحقق الآخر انتهى وفيه ما قد علمت انه ليس المراد بارتفاع النقيضين معناه الحقيقي بل نفي العينية والجزئية عن مرتبة الماهية وهو ليس بمستحيل فافهم **قوله** فالقول بان الخ حاصل القول ان ارتفاع النقيضين ليس ارتفاعهما حقيقة في المرتبة بل يرجع الى ارتفاع المرتبة عنهما بمعنى ان النقيضين ليس احدهما عينا للماهية ولا ذاتيا لها وهذا معنى نفي مرتبة الذات والذاتي عنهما فرده المحشي بوجهين الاول بقوله مع كونه الخ والثاني بقوله لان الكلام الخ **قوله** مع كونه الخ حاصله على ما يظهر بالتامل ويتوقف على بيان معنى مصداق القضية ومرجعها ان مرجع القضية يعني مضمونها عبارة عن اخذ مبدء المحمول ونسبته الى الموضوع والمصداق عبارة عن كون الموضوع بحيث يثبت له المحمول او يسلب عنه فمرجع قولنا زيد قائم قيام زيد ومصداقه كون زيد بحيث يصدق عليه القيام وينتزع منه ولا شك ان هذين المعنيين متغايران في انفسهما فيقول المحشي ان هذا القائل اشتبه عليه المصداق بالمرجع لان سلب الوجود والعدم عن مرتبة الماهية مصداق كونهما عينا و ذاتيا لها ومفهوم محصل لا مرجعه فالقول بانه يرجع الى سلب الذات والذاتي عنها من قبيل اشتباه مصداق القضية بمرجعها وتوضيحه ان قولنا الماهية ليست بموجودة ولا معدومة مرجعه سلب الوجود والعدم عن الماهية ومصداقه كون الماهية مسلوبة الوجود والعدم فقول القائل ان مرجع ذلك القول ارتفاع المرتبة عنهما بمعنى كون الماهية منتفيا اي مسلوبة عنها الوجود والعدم باطل بالضرورة لانه مصداقه لا مرجعه بل المرجع ارتفاع الوجود والعدم عنها كما عرفت ولك ان تقول في دفع هذا الايراد بان مراد القائل بالمرجع المآل ولا شك ان مآل قولنا الماهية لا موجودة ولا معدومة الى سلب العينية والجزئية عنها والا فالماهية لا تخلو في نفس الامر عنهما ومراد المحشي مبني على ارادة المضمون من المرجع فافهم فانه دقيق

هو في السلب الثابت فهو في غاية السقوط فان كلام القوم انما يكون في السلب الثابت فيه انتم ارادوا السلب العدم عن مرتبة الماهية

المقصد الثاني في انه مشترك



يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية المأخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها

مصداق القضية يرجعها ساقط لان الكلام في سلب الثابت لا السلب الثابت فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احدهما او سلب سلبها عنه وهو ظاهر الفساد ضرورة امتناع خلو الشيء عن كونه ذاتيا وغير ذاتي فالصواب في الجواب ان يقال الماهية من حيث هي معدومة ولا يلزم عند انضمام الوجود اليها اجتماع النقيضين لان نقيض الوجود في مرتبة العارض سلب الوجود في هذه المرتبة لا سلب الوجود في مرتبة الماهية هذا وسيأتيك تحقيق المقام وتفصيله ان شاء الله تعالى **قوله** وتلخيصه انه لا يخفى انه انما يلائم الدليل على التقرير المذكور في شرح التجريد وهو هكذا الوجود لو كان زائدا فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محالان اما الاول فلاستلزامه ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين لا يقال الوجود من المعقولات الثانية وهي تعرض للمعقولات الاولى في الذهن فيلزم ان يكون الماهية موجودة فيه قبل وجودها لانا نقول كونه من المعقولات الثانية تستدعي كون الذهن ظرف العروض لا كون الوجود الذهني قيدا للمعروض او شرط العروض حتى يلزم وجود الماهية قبل وجودها

قوله ساقط حاصله على ما في بعض الحواشي ان الكلام في نفي النقيض بمعنى السلب البسيط وهو سلب الوجود الثابت في مرتبة الماهية لا في السلب الذي هو ثابت في تلك المرتبة اعني السلب العدولي فسلب النقيضين كالوجود والعدم عن الماهية مرجعه سلب المرتبة عن احد النقيضين كالوجود مثلا وسلب سلب تلك المرتبة عنه لان الوجود في مرتبة الماهية نقيضه سلب ذلك الوجود عن الماهية سلبا بسيطا وهذا هو العدم ومعناه عند المجيب سلب مرتبة الماهية عن الوجود سلبا بسيطا فاذا سلب العدم عن الماهية وكان مرجعه سلب المرتبة عن الوجود فكان سلبه يرجع الى سلب سلب تلك المرتبة عن الوجود وفساده ظاهر لان معناه حينئذ ان الذاتية مسلوبة عن الوجود وغير الذاتية ايضا مسلوب عنه وهذا يستلزم خلو الوجود عن كونه ذاتيا بالقياس الى الماهية وعن كونه غير ذاتي لها وامتناع خلو الشيء عن كونه ذاتيا بالقياس الى شيء وعن كونه غير ذاتي بالقياس اليه ظاهر انتهى وانت تعلم ان وجه السقوط في غاية السقوط لان كلام القوم انما هو في السلب الثابت لانهم ارادوا بسلب العدم عن مرتبة الماهية سلب عينية العدم وجزئيته وكذا في الوجود **قوله** فالصواب في الجواب الخ اي الجواب عن الاستدلال بحيث لا يرد عليه الايراد باختيار كون الماهية في مرتبة ذاتها معدومة ومنع لزوم التناقض عند انضمام الوجود اليها لان هذا الوجود عارض ونقيضه سلب ذلك الوجود في مرتبة العارض وكون الماهية معدومة معناه سلب الوجود في مرتبة الماهية لا في مرتبة العارض فالعدم المذكور ليس نقيضا للوجود حتى يلزم التناقض عند انضمامه اليها وفيه ان كون الماهية في مرتبة ذاتها معدومة غير ظاهر والا لكن ممكنة اذ الممكن ما استوى اليه نسبة الوجود والعدم **قوله** لا يخفى الخ تعريض على الشارح بان هذا التلخيص لا يلائم ان يكون جوابا عن الدليل المذكور في المواقف وحاصل التلخيص اختيار شق ثالث في انضمام الوجود الى الماهية وهو كون الوجود منضما الى الماهية وحدها لا الى الماهية الموجودة والماهية المعدومة وليس الترديد والانضمام مذكورا في المواقف فلا يلائمه هذا التلخيص بل ذلك التلخيص يلائم كونه جوابا عن الدليل الذي اورده شارح التجريد لان الترديد والانضمام فيه مذكوران وهذا ظاهر **قوله** لا يقال الخ ايراد على تلخيص الشارح حاصله ان الوجود لا يقوم الا بالماهية الموجودة لانه من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولية الموجودة في الذهن ومن البين ان وجود المعروض يتقدم على وجود العارض فيكون ما انضم اليه الوجود موجودا في الذهن بحيث يكون وجوده قيد المعروض بهذا الوجود او شرطا له فيلزم ان يكون الشيء موجودا قبل وجوده **قوله** لانا نقول الخ حاصل الجواب ان كون الوجود من المعقولات الثانية وعروضها للمعقولات الاولى لا يستدعي وجود تلك المعقولات في الذهن بحيث يكون ذلك الوجود قيدا للمعروض او شرطا للعروض بل لا بد فيها من كون الذهن ظرفا لعروضها فلا يلزم وجود الماهية قبل عروض الوجود لها فان قلت ان ثبوت المعقولات الثانية للمعقولات الاولى يستلزم ثبوت المعقولات الاولى لما ثبت من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم ان تكون الماهية موجودة قبل

الفصل الثاني في انه مشترك

الوجه الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده اي وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة فان ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود

قوله قيام الصفة الثبوتية الخ اعلم ان للثبوتي معان الاول ما لا يكون السلب جزء مفهومه والثاني ما من شانه الوجود الخارجي والثالث الوجود الخارجي والمراد ههنا المعنى الاول لان الوجود امر اعتباري وتقييد الصفة بالثبوتية احتراز عن محمول سالبة المحمول فانه عند المتاخرين لا يستدعي وجود الموضوع وخروج محمول المعدولة المستدعي لوجود الموضوع بالاتفاق لا يضر المقصد والتحقيق ان طبيعة الاتصاف من حيث هي تستدعي تحقق الموصوف مطلقا والاتصاف الخارجي يستدعي تحققه في الخارج والاتصاف الذهني يستدعي تحققه في الذهن واما الصفة فهي بخصوصها او لا بخصوصها بمعزل عن هذا الحكم وتفصيله ان طبيعة الاتصاف تستلزم ثبوت الحاشيتين في ظرف ما الا على سبيل التوقف وخصوص الاتصاف الانضمامي يستلزم ثبوتهما في ظرف الاتصاف على سبيل التوقف

عروض الوجود لها فعاد المحذور قلنا ثبوت الشيء للشيء فرع الوجود كما هو المشهور بل يستلزم وجود المثبت له عند الثبوت فلا يلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود العارض حتى يلزم وجود الماهية قبل وجودها قوله والمراد ههنا اي في قول صاحب المواقف قيام الصفة الثبوتية المعنى الاول اي ما لا يكون السلب جزء المفهومية لا المعنيين الاخيرين لان الوجود امر اعتباري فليس موجودا خارجيا ولا من شانه الوجود الخارجي قوله وتقييد الصفة الخ اي انما قيد الصفة بالثبوتية ليخرج عن محمول سالبة المحمول الفرق بينه وبين السالبة البسيطة ان في السالبة يحكم بسلب المحمول عن الموضوع وفي السالبة المحمول يرجع ويحمل ذلك السلب عليه فمعنى السالبة ج ب ومعنى السالبة المحمول ج ليس ب ... ويجي ذكرها من المحشي فانتظر قوله فانه عند المتاخرين انما قيد بهذا لان القدماء لم يعتبروا بل المتاخرين اثبتوها قوله وخروج محمول المعدولة دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان تقييد الصفة بالثبوتية كما وقع من اهم مما لا وجه له فان الصفة السلبية ايضا قد تقتضي وجود الموصوف كما ان محمول المعدولة مع انه سلبي يقتضي وجود الموضوع فالتقييد بالثبوتية يخرج محمول تلك القضية وتقرير الدفع ان خروج محمول المعدولة المحمول عن التقييد لا يضر مقصودنا لان مرامنا ان الوجود صفة ثبوتية تقتضي قيامها بالماهية وجودها ولا يضره كون بعض الصفات السلبية ايضا كذلك قوله والتحقيق هذا تمهيد لما يجيب المحشي عن الوجه الثاني المستدل على اثبات عينية الوجود قوله تحقق الموصوف مطلقا متعلق بقوله طبيعة الاتصاف يعني طبيعة الاتصاف مطلقا سواء كان انضماميا او انتزاعيا يوجب تحقق الموصوف ويمكن ان يكون متعلقا بالموصوف اي سواء كان تحقق الموصوف في الخارج كما في الاتصاف الخارجي او في الذهن كما في الاتصاف الذهني اذ معنى الاتصاف المطلق كون الموصوف بحيث يكون مصداقا لحمل الصفة ومطابقا له وما لم يكن الموصوف متحققا موجودا كيف يكون مصداقا لشيء فلا بد من تحقق الموصوف مطلقا فان كان الاتصاف خارجيا يكون تحقق الموصوف في الخارج وان كان ذهنيا يكون تحققه في الذهن قوله واما الصفة الخ يعني ان الصفة الخاصة وغير الخاصة لا تستدعي الاتصاف ثبوتها في الذهن او الخارج فهي بمعزل من هذا الحكم قوله هذا الحكم اي اقتضاء الاتصاف الخارجي تحققها في الخارج والاتصاف الذهني تحققها في الذهن قوله وتفصيله لما لم يظهر مما ذكره اقتضاء الاتصافات الخاصة للصفة وكذا انه على سبيل التوقف او لا بينه بقوله وتفصيله قوله في ظرف ما اما ثبوت الموصوف ففي ظرف الاتصاف كما سبق ذكره واما ثبوت الصفة فانه وان لم يلزم في ظرف الاتصاف لكنه لا بد من وجودها في ظرف ما اعم من ان يكون في ظرف الاتصاف او غيره اذ طبيعة الاتصاف تقتضي ثبوت الطرفين في ظرف ما لان ما لا يكون موجودا كيف يكون ثابتا لشيء قوله الا على سبيل التوقف بان يكون الطرفان موجودين اولا ثم يوجد الاتصاف ولا يوجد بدون وجودهما ولا يلزم في اتصاف الماهية بالوجود كون الماهية موجودة قبله وهو باطل قوله وخصوص الاتصاف الانضمامي الخ يعني ان الاتصاف الانضمامي من حيث انه انضمامي يستلزم ثبوت الطرفين في ظرف الاتصاف على سبيل التوقف بان يوجد الطرفان اولا ثم يوجد الاتصاف بعده لان الاتصاف الانضمامي عبارة عن وجود الصفة للموصوف وانضمامها اليه ولا شك ان الانضمام متاخر عن وجود المنضم والمنضم اليه واتصاف الماهية بالوجود ليس كذلك حتى يلزم ان لا وجود لها وجود

بين معاني الثبوتي عموم وخصوص لان المعنى الاول اعم من الثاني والثاني اعم من الثالث كما لا يخفى بادنى تامل فعلى هذا يكون النسبة بين

المقصد الثاني في انه مشترك

وخصوصا للاتصاف الانتزاعي يستلزم ثبوت الموصوف في ظرف الاتصاف وثبوت الصفة في ظرف ما الا على سبيل التوقف فاتصاف الوجود لكونه صفة انتزاعيا يستلزم ثبوت الموصوف الذي هو نفس الموجود فلا يلزم كون الشيء موجودا مرتين ولا تقدم الشيء على نفسه ولا التسلسل ثم اما في مرتبة الحلول اما في مرتبة الحمل فمطلق ثبوت الشيء للشيء متاخر عن ثبوت المثبت له والمحذور فيه لان المحمول متاخر عن مبدئه فان قيل ثبوت المحمول للموضوع مفاد العقد في الهلية المركبة لا في الهلية البسيطة لان وجود الشيء هو نفسه وجوديته وليس وجوده وجودا في الموضوع بل هو وجود الموضوع فليس له ثبوت للغير فضلا من ان يستدعي ثبوت المثبت له قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض

قوله وخصوصا للاتصاف الانتزاعي يعني ان الاتصاف الانتزاعي بخصوصه من حيث انه انتزاعي يستلزم ثبوت الموصوف في ظرف الاتصاف فان كان الاتصاف الانتزاعي خارجيا كاتصاف السماء بالفوقية يستلزم ثبوت الموصوف في الخارج وان كان ذهنيا كاتصاف الماهية بالامكان وغير ذلك من الامور العقلية يستلزم ثبوت الموصوف في الذهن واما ثبوت الصفة فيستلزم الاتصاف الانتزاعي في ظرف ما الا في ظرف الاتصاف ضرورة ان اتصاف السماء بالفوقية اتصاف انتزاعي خارجي ليست الفوقية موجودة بذاتها في الخارج بل بواسطة منشأ انتزاعها وهو السماء وهذا الاتصاف لا يستدعي ثبوت الموصوف والصفة على سبيل التوقف يعني ليس الاتصاف موقوفا على وجود الحاشيتين او لا بل اذا وجد الاتصاف لا بد من وجود الحاشيتين فتذكر هذا قوله فاتصاف الوجود هذا جواب للوجه الثاني عن الاستدلال متفرع على التفصيل الذي ذكره فلذا اورد كلمة الفاء وحاصله انا لا نسلم ما قال المستدل من ان قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده مطلقا بل انما هو في الاتصاف الانضمامي في مرتبة الحلول دون الاتصاف الانتزاعي واتصاف الماهية بالوجود ليس انضماميا حتى يلزم وجود الماهية قبل ذلك الاتصاف بل هو اتصاف انتزاعي فهو يستلزم ثبوت الموصوف الذي هو نفس الموجود وليس متفرعا عليه يلزم وجود الموصوف قبل ذلك الاتصاف فلا يلزم الخلل الذي ذكره المستدل من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ان كان الوجودان متغايرين او تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود اللاحق عين الوجود السابق او التسلسل ان كان الوجود السابق غير الوجود اللاحق ويعاد الكلام فيه قوله هذا اي ما ذكرنا من التقرير وهو كون الاتصاف الانتزاعي مستلزما لوجود الموصوف لا متفرعا عليه ومتاخرا عنه قوله في مرتبة الحلول اي في مرتبة المحكي عنه وهو الواقع وقد عرفت من قبل معاني الحلول مع ما لها وما عليها فتذكر قوله واما في مرتبة الحمل اي في مرتبة الحكاية فمطلق ثبوت الشيء للشيء سواء كان المثبت ذاتيا او عرضيا وسواء كان الاتصاف انتزاعيا او انضماميا متاخر عن ثبوت المثبت له ومتفرع عليه لان الموضوع ما لم يثبت كيف يثبت له المحمول والقول بان ثبوت الوجود للموجود يستلزم الدور لان المثبت له موجود بوجود سابق على الوجود الثابت فيكون الوجود قبله وهو الدور باطل اذ لا دور في هذا الثبوت لان الثابت المحمول على الماهية مشتق والسابق مبدؤه والمحمول اعني المشتق متاخر عن قيام مبدئه فالمتقدم المبدأ اعني الوجود والمؤخر المشتق اعني الموجود وليس احدهما عين الآخر ليلزم تقدم الشيء على نفسه قوله والمحذور فيه اي في تاخر ثبوت الشيء للشيء عن ثبوت المثبت له لما عرفت من ان المتقدم شيء والمؤخر شيء آخر قوله فان قيل الخ حاصله الايراد على التقرير السابق وتلخيصه ان المستفاد من التقرير السابق هو تاخر ثبوت الشيء للشيء من ثبوت المثبت له في كل قضية سواء كانت هلية بسيطة او هلية مركبة مع ان هذا الحكم خاص بالهليات المركبة اي ما يكون المحمول فيها صفة زائدة على الماهية غير الوجود دون الهليات البسيطة اي ما يكون المحمول فيها الوجود لان وجود الشيء هو نفس موجوديته بمعنى قولنا زيد موجود وجود زيد ليس وجوده وجودا في زيد بل نفس وجوده ولما كان كذلك لم يكن للوجود ثبوت للغير فضلا من ان يستدعي ثبوت المثبت له لان ذلك الاستدعاء موقوف على ان يكون ثابتا للغير فبطل قوله ان مطلق ثبوت الشيء للشيء متاخر عن ثبوت المثبت له في كل قضية بل ذلك مختص بالهليات المركبة قوله قال الشيخ هذا تائيد على ان ليس في وجود الشيء وثبوته للغير وحاصله ان وجود الاعراض في انفسها وجودها في موضوعاتها فوجود السواد والبياض وسائر الاعراض انما هو وجودها في الاجسام التي هي موضوعات لها غير العرض الذي هو الوجود ولما كان مخالفا لسائر الاعراض في ان سائر الاعراض محتاجة في ثبوتها لموضوعاتها الى الوجود حتى تكون موجودا والوجود مستغن عن الوجود حتى تكون موجودا المبيح ان يقال ان وجود الوجود في موضوعه هو وجود للوجود في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود في

المقصد الثاني في انه مشترك

فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هف وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه اذ كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق وبعود الكلام
في ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود
ثالث ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع ومع امتناعه فلا بد هناك من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا

في نفسها وجود ما في موضوعها تسوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها في حاجتها الى الوجود حتى يكون موجودا او تغنائه عن الوجود حتى يكون موجودا
لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه قلنا لا يلزم
من ان لا يكون وجوده في نفسه وجودا في الموضوع ان لا يكون له وجود في الموضوع فكيف وقيام الوجود بالماهية ضروري وقد ذهب الشيخ الرئيس وغيره من القدماء الى ان كل
قضية مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة والمتاخرون الى ان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التقييدية وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق قوله
فيلزم كون الشيء الخ اورد عليه انه يجوز ان يكون لذلك الشيء وجودان احدهما خارجي والآخر ذهني ويكون ثبوت الوجود الخارجي موقوفا على وجوده في الذهن وثبوت وجوده في
الذهن موقوف على وجوده في ذهن آخر وهكذا فلا يلزم الا التسلسل في الوجودات وهي منقطعة بانقطاع الاعتبار والاذهان وهي غير مترتبة وانت تعلم ان

الجسم الا بعض بل بمعنى ان وجود الوجود في موضوعه هو نفس وجود موضوعه فليس للوجود وجود آخر واذا كان كذلك كيف يكون ثابتا للغير مستدعيا
لثبوت المثبت له قوله وجودها اي وجود الاعراض قوله في موضوعاتها موضوعات الاعراض قوله مخالفا لسائر الاعراض قوله الى حاجتها اي حاجة سائر الاعراض
قوله واستغنائه عن الوجود عطف على حاجتها قوله لم يصح جواب لما قوله قلنا لا يلزم جواب عن الايراد المذكور وتقريره ان ما قال المورد من انه ليس للوجود وجود في
الموضوع باطل كيف وقيام الوجود بالماهية بديهي والمراد بالقيام صدق حمل المشتق اي الموجود على الماهية لان مصداق حمل المشتق قيام المبدأ بالموضوع ولا يلزم من عدم
كون الوجود موجودا في نفس الامر عدم وجوده في الموضوع بل يجب وجوده في الموضوع لما ذكرنا وكلام الشيخ لا يدل الا على انه ليس للوجود وجود في نفس الامر والخارج والموضوعه
وجود آخر ثم نقيم ثم احتياجه الى وجود الموضوع كما في سائر الاعراض لنفسه وهو ليس بقادح فيما ذكرنا فيجوز ان يكون قائما بالماهية لا على طريق الانضمام كيف ولم يكن
قيام الوجود بها كان الحكم بان زيدا موجود كاذبا فالقول بان نفي الوجود وثبوت الوجود لا ثبوت له لموضوعه باطل قوله وقد ذهب الشيخ الرئيس الخ هذا تائيد لما اثبته المحشي
حاصله ان الشيخ الرئيس وغيره من القدماء ذهبوا الى ان كل قضية سواء كانت هلية بسيطة او مركبة من ثلثة اجزاء الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية
والمتاخرون ذهبوا الى انها مركبة من هذه الثلثة والنسبة التقييدية وعلى كل تقدير لا بد في القضية من نسبة حاكية عن ثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فلو لم يكن في
قضية زيد موجود ثبوت الوجود لزيد لم يصح الحكاية بثبوته له فاذا كان في درجة الحكاية ثبوت شيء لشيء يجب ان يكون في المحكي عنه ايضا قيام الوجود بالماهية لاتحادها قوله
اورد عليه المورد العلامة الدواني في حاشيته على شرح الجديد للتجريد وتفصيله ان ما ذكره المستدل من استحالة تقدم الشيء على نفسه وكون الشيء موجودا مرتين والتسلسل لا يلزم
ههنا فان امتناع كون الشيء موجودا بوجودين انما هو في ظرف واحد لا في ظروف متعددة فيجوز ان يكون لذلك الشيء وجودان احدهما في الخارج والآخر في الذهن
وثبوت الوجود الخارجي لذلك الشيء يتوقف على ثبوت الوجود له في الذهن وثبوت الوجود الذهني لا يتوقف على ذلك الوجود الخارجي حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه بل يتوقف على
ثبوت الوجود في ذهن آخر وهكذا فلا يلزم شيء الا التسلسل في الوجودات الذهنية والاذهان والاول امر اعتباري تنقطع بانقطاع الاعتبار والاذهان غير مترتبة فلا يلزم التسلسل
المستحيل وهذا ظاهر جدا فانقلت ان الوجودات امور انتزاعية فليس التسلسل فيها مستحيلا سواء كانت في ظرف واحد او ظروف كثيرة فتقييد تعدد الظرف لغو قلت هب لكن
تعدد الوجود لشيء في ظرف واحد لما كان مستحالة ظاهرا بني الكلام على تعدده في ظروف متعددة قوله وانت تعلم الخ هذا جواب عن الايراد المذكور حاصله ان الحقيقة الشخصية الحاصلة في الخارج
غير الحقيقة الشخصية الحاصلة في الذهن وهما متغايران بحسب التشخص وانكانا متحدين بحسب الحقيقة النوعية وكذا الحال في ذهن مغاير بالتشخص للحاصل في ذهن آخر وانكانا متحدين بالنوع
ومن البين ان قاعدة الفرعية ثبوت شيء لشيء انما تقتضي ثبوت المثبت له بالتشخص لا ثبوته بما يشاركه في النوع ومغاير في التشخص فثبوت الوجود الخارجي لشيء يقتضي فرعية ثبوت ذلك الشيء

ان النسبة معتبرة في الحكاية والمحكي عنه فنظر اثبات الوجود الرابطي في الهلية البسيطة وان البسيطة حكاية عن قيام الوجود بالماهية ١٢ اسعد الله

الفصل الثاني في انه مشترك

الحاصل في الخارج غير الحاصل في الذهن بحسب الحقيقة الشخصية وانكانا متحدين بحسب الحقيقة النوعية وكذا الحاصل في الذهن الحاصل في ذهن آخر ولا شك ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت متخصص المثبت له لا ثبوت ما هو متشارك له في النوع وقد اجيب عنه بان ثبوت الوجود في كل ظرف فرع لوجود الموصوف في هذا الظرف فلا يفيد كون احدهما في ظرف والآخر في ظرف آخر واعترض عليه بان ثبوت الوجود الذهني الذي هو في ذهن كان في ذهن آخر فكان فرعا الموجود في الذهن الآخر والحاصل ان اتصاف الماهية بالوجود في ذهن يقتضي ذهن بكر مثلا بان يكون ظرف الاتصاف ذهن بكر وظرف الوجود ذهن زيد فرع الوجود في ذهن بكر وكذا الى غير النهاية ولا يخفى انه قليل الجدوى لان ظرف الاتصاف ليس مغايرا لظرف الوجود كيف والشيء اذا حصل في ذهن لا يمكن ان يحصل فيه بالوجود في ذهن آخر ضرورة ان معنى الوجود هو الحصول المصدري فانقلت ان جعل ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج كما نقل عن بعض المحققين لسهل الامر فانه فرق الشيء في الخارج ولا يكفي ثبوته في الذهن لانه ليس عين التشخص الخارجي بل مغاير له فهو ليس مثبت له حقيقة بل مشارك له في النوع وكذا ثبوت الوجود الذهني لشيء يقتضي فرعية ثبوت ذلك الشيء بالتشخص في هذا الذهن ولا يكفي ثبوته في ذهن آخر لانه ليس عين هذا التشخص الذهني بل متشخص بتشخص آخر مشارك له في النوع فليس الفرعية بحسبه فلا يصح قول المورد ان ثبوت الوجود الخارجي يكون موقوفا على وجوده في الذهن وقس عليه هذا حال توقف الوجود الذهني لشيء على وجوده في ذهن آخر قوله انكانا اي الحاصل في الخارج والحاصل في الذهن قوله وكذا اي لان الحاصل في الخارج غير الحاصل في الذهن فكذا الحاصل في ذهن غير الحاصل في ذهن آخر قوله فرع ثبوت متخصص المثبت له فلا يكفي ثبوت ما هو مشارك له لهذا التشخص في النوع كما هو الظاهر قوله قد اجيب عنه هذا جواب ثان عن اصل الايراد وحاصله ان ظرف الثبوت ووجود الموصوف متحد فلا يكون احدهما في ظرف والآخر في ظرف آخر وما اختاره المحشي من الجواب بالنظر الى اختلاف الاشخاص هذا الجواب بالنظر الى اختلاف الظرفين وانما اختار المحشي الاول دون الثاني لما سيورد على الجواب الثاني قوله اعترض عليه المعترض هو الناظر اجاب على الجواب الثاني حاصل الاعتراض ان ظرف الثبوت ووجود الموصوف اتحدا لان ثبوت الوجود الذهني الذي هو في الذهن كان في ذهن آخر فكان هذا الثبوت فرعا للوجود في الذهن الآخر والحاصل ان اتصاف الماهية بالوجود في ذهن زيد يعني ان الماهية موجودة في ذهن زيد فيكون في ذهن بكر مثلا ان يلاحظ ان الماهية موجودة في ذهن زيد فظرف الاتصاف بهذا الوجود يعني وجود الماهية في ذهن زيد ذهن بكر لانه تصور هذا الاتصاف وظرف الوجود ذهن زيد لوجود الماهية فيه الاتصاف في ذهن بكر فرع الوجود في ذهنه فاتحد الظرفان فلم يكن احدهما في ظرف والآخر في ظرف آخر كما قال المجيب قوله كان في ذهن آخر خبر لان والضمير في قوله فكان يرجع الى ثبوت الوجود الذهني الذي هو في ذهن قوله والحاصل اه محصوله ان ههنا وجودان مثلا احدهما وجود الماهية في ذهن زيد والثاني كون وجود الماهية في ذهن زيد ملحوظا في ذهن بكر ولا يخفى ان الاتصاف بالثاني فرع وجود الماهية في ذهن بكر فاتحد ظرف الاتصاف وظرف وجود الموصوف وتوضيحه ان الماهية موجودة في ذهن زيد ثم البكر تصور ان الماهية موجودة في ذهن زيد ولا شك ان اتصاف الماهية بهذا التخيل اي كونها موجودة في ذهن زيد موقوف على كونها موجودة في ذهن بكر فاتحد ظرف الاتصاف وظرف وجود الماهية وهذا ظاهر وبهذا علمت ان قوله في ذهن زيد مع الجار والمجرور متعلق بالوجود وقوله في ذهن بكر مع الجار والمجرور متعلق بالاتصاف قوله وكذا الى غير النهاية بان يقال مثلا اتصاف الماهية بالوجود في ذهن بكر في ذهن عمرو مثلا بان يكون ظرف الاتصاف ذهن عمرو وظرف الوجود ذهن بكر فرع الوجود في ذهن عمرو ثم يقال ان قوله بالوجود في ذهن عمرو في ذهن خالد مثلا بان يكون ظرف الوجود ذهن عمرو وظرف الاتصاف ذهن خالد فرع الوجود في ذهن خالد وهلم جرا الى لا نهاية له قوله ولا يخفى الخ حاصله ان القول بتغاير ظرف الاتصاف لظرف الوجود كما قاله المعترض من ان ظرف الوجود ذهن زيد وظرف الاتصاف ذهن بكر ولا وجود في ذهن بكر غير مفيد فائدة تامة لان ظرف الاتصاف ظرف الوجود فالشيء اذا حصل في ذهن مثلا في ذهن بكر لا يمكن ان يحصل في ذلك الذهن بالوجود في ذهن آخر يعني في ذهن زيد مثلا ضرورة ان معنى الوجود الحصول المصدري فيلزم ان يحصل في ذهن بكر وان لا يحصل فيه وهذا اجتماع النقيضين فيقال ان الماهية حاصلة في ذهن بكر وليست بحاصلة فيه الوجود الذي في ذهن زيد ايضا يلزم قيام عرض واحد شخصي هو حصول الماهية في محلين متغايرين ولا شك في بطلانه قوله قليل الجدوى الجدوى العطية فمعنى قليل الجدوى قليل العطية والفائدة قوله كيف الخ تأييد لعدم تغاير الظرفين قوله فانقلت علم ان النسخ ههنا مختلفة ففي بعضها لا يوجد هذا الاعتراض والجواب اصلا وفي بعضها يوجد بتمامه قوله فانقلت فاعلم انه جعل الخ فوجد لفظ قلت في اكثر النسخ حرر في الكتاب على المتن قوله فانقلت الخ

المقصد الثاني في انه مشترك



يكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة انما هى عارضة للماهية فيقتضى ان يكون لها وجود قبلها لامتناع

اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب

والجواب ان الضرورة التى ادعيتموها انما هى فى صفة وجودية هى غير الوجود فان البداهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود

فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف فى نفسه واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لانها تقضى بامتناع سبقه بالوجود

لما ذكرتم من لزوم كون الشئ موجودا مرتين او من لزوم تقدم الشئ على نفسه وتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وقال بعض الفضلاء

هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو دأب بعض العلماء الظنية فى احكامها العامة فلا يصح قطعا

بل الصواب ان يقال الضرورة يحكم بان كل صفة ثبوتية اى موجودة فى الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة

موجودة فى الخارج بل امتيازه عن معروضه انما هو فى العقل وحده نعم هو ثبوتى بمعنى انه ليس السلب داخلا فى مفهومه

لا بمعنى انه موجود فى الخارج فلا يكون مندرجا فى ذلك الحكم الضرورى هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين

ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زائدا على الماهية لانه عينها بل جزء منها ولم يذهب اليه احد

للشئ بل الملاحظة لا يستدعى الا الملاحظة المثبت له فانه عبارة عن ملاحظة ثبوت الشئ للشئ قلت بل لا يسهل الامر فان الكلام فى المطابق بالفتح لا فى

المطابق بالكسر فتامل قوله لان جميعها مبنى على ان العلة الخارجية للمجموع علة لكل جزء منه كما سيأتى فى موضعه فلا يرد انه ان اريد بالجميع المجموع من حيث

المجموع فنختار ان الوجود السابق عليه هو الوجود الداخل فيه وان اريد به كل واحد فلا يثبت وجود غيره الوجودات اذ الغرض ان كل واحد منها مسبوق بواحد منها

هذا سؤال تقريره انه اذا جعل طرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج كما نقل عن بعض المحققين هو مولانا كمال الملة والدين نقلا عن المحقق

الدوانى رحمه يسهل الامر وهو كون الماهية متصفة بالوجود من غير حاجة الى شئ لان ثبوت الشئ للشئ فى الملاحظة لا يستدعى الا الملاحظة المثبت له دون وجوده

الا ان الثبوت حينئذ عبارة عن ملاحظة فيستدعى الملاحظة قبل الثبوت فى الملاحظة لا يلزم المحذور ويسهل الامر قوله قلت بل الخ اى ليس زعم السائل من سهولة

الامر بل لا يسهل الامر لان الكلام المستدل فى المطابق بالفتح اى المحكى عنه الذى يكون فيه الحلول للمطابق بالكسر الحكاية وفى مرتبة المحكى عنها الملاحظة وما نقل

عن بعض المحققين فهو فى مرتبة الحكاية قوله فتامل ...

...

الوجه الثالث لو كان الوجود زائدا على الماهية او جزء منها لكان له وجود آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه وح ينتقل الكلام الى وجود الوجود وتسلسل اي لزم التسلسل في الوجود الى ما لا يتناهى الجواب المنع اي لا نسلم الملازمة اذ قد يكون الوجود من المعقولات

قوله الوجه الثالث الخ فان قيل هذا الوجه يدل على ان لا يكون شيء من الاعراض زائدا فان السواد مثلا لو كان زائدا لكان له سواد آخر لامتناع ان يكون لا اسود فينتقل الكلام اليه قلنا المقصود المستدل ان الوجود الحقيقي الذي به الموجودية لو كان زائدا لكان له وجود آخر لامتناع ان يكون معدوما مع ان التناقض بالذات انما هو بين الوجود والعدم فاذا كان السواد لا اسود لا يلزم اتصاف الشيء بنقيضه حقيقة فان قلت الوجود على رأي من قال بعينيته متعدد وكذا العدم فاذا كان الوجود معدوما لا يلزم اتصافه بنقيضه بل اتصافه بنقيض وجوده الذي هو غيره قلت عينية الوجود لا يستلزم تعدده ولا تعدد العدم كما سبقت الاشارة اليه مع ان المقدر زيادة الوجود لا عينيته وفيه ما فيه

سابقا عليها ولا يلزم المحذور لان المفروض ان كل واحد من الوجودات مسبوق بواحد منها **قوله** فان قيل الخ القائل الفاضل زاجان وهذا نقض على الوجه الثالث حاصله انه على تقدير ان يكون الوجه الثالث تاما يدل على ان لا يكون شيء من الاعراض التي هي زائدة على معروضاتها قطعا زائدا عليها فان السواد لو كان زائدا على ماهية الاسود لكان له سواد آخر سواه والا يلزم ان يعرض له نقيضه وهو اللاسواد وهو ممتنع فيلزم ان يكون له سواد آخر وينتقل الكلام اليه بانه لو كان زائدا على السواد يكون له سواد آخر فيلزم التسلسل فلا بد حينئذ من ان يكون السواد عين الاسود كما ان الوجود عين ماهية الوجود فلا فرق بين الوجود وغيره من الاعراض وحينئذ لا يظهر وجه عدم زيادة الوجود على الماهية وزيادة باقي الاعراض عليها **قوله** قلنا الخ هذا جواب عن الايراد المذكور تقريره ان مقصود المستدل عينية الوجود الحقيقي الذي هو منشأ الموجودية للاشياء لا عينية الوجود الانتزاعي ليقال انه على تقدير زيادته يلزم التسلسل في الاعتباريات ولا بأس او يقال ان اتصافه بالعدم ليس بمستحيل لان مفهوم اللامفهوم موصوف بالمفهوم وكذا مفهوم الجزئي يتصف بالاجزئي واذا كان الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو منشأ الموجودية للاشياء فيلزم على تقدير زيادته اتصافه بوجود آخر وهكذا الى غير النهاية ويلزم التسلسل في الامور الواقعية لامتناع ان يكون معدوما وهو ليس عرضا كسائر الاعراض الزائدة حتى يقاس حال سائر الاعراض عليها او حاله على سائرها **قوله** مع ان التناقض الخ جواب ثان للنقض المذكور حاصله ان التناقض حقيقة ليس الا بين الوجود والعدم لان المعنى المصدري للعدم لا يضاف الا الى الوجود فنقيض المفردات كزيد يكون التناقض بين وجوده وعدمه وفي القضايا كزيد قائم يكون التناقض بين الوجود الرابطي وهو وجود القيام لزيد والعدم الرابطي وهو سلب وجود القيام عنه فعلى كلا التقديرين لا يكون التناقض حقيقة الا في الوجود والعدم وما في غيرهما فيكون بالعرض مع ملاحظة الوجود فيكون اللاسواد عبارة عن رفع وجود السواد وهو نقيض وجود السواد لا نفس السواد فلو اتصف السواد باللاسواد لم يلزم اتصاف السواد بنقيضه حقيقة لان اللاسواد ليس نقيضا له بل هو نقيض لوجود السواد بخلاف الوجود اذا كان معدوما يلزم الاتصاف بنقيضه فقياس باقي الاعراض على الوجود قياس مع الفارق **قوله** الا هو الخ المناسب ان يقول السواد ولكنه مبني على كون المشتق عين المبدأ كما سبق ذكره فتذكر **قوله** فان قلت الخ هذا ايراد على قول الشارح لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه حاصله ان الوجود وكذا العدم عند القائل بعينية الوجود متعدد فكما يمكن على هذا التقدير ان يكون للوجود وجود آخر كذلك يمكن ان يكون للوجود عدم آخر بمعنى سلب الوجود الآخر عنه وهذا ليس بمستحيل فكيف يصح قول الشارح لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه **قوله** قلت عينية الوجود جواب عن الايراد المذكور حاصله ان عينية الوجود لا يستلزم تعدده ولا تعدد العدم كما توهمه المورد اذ ليس المراد بعينية الوجود حمله على الموجود حملا اوليا بل الحمل بالذات على ما سبق تحقيقه في شرح قول الشارح فانحصرت المذاهب في ثلثة واذا كان كذلك لا يكون للوجود الا نقيض واحد وهو العدم وامتناع اتصافه ظاهر **قوله** مع ان المقدر الخ جواب آخر عن الايراد المذكور حاصله انه ليس الكلام ههنا في عينية الوجود حتى يكون توهم المورد مجال بل المفروض زيادته وهي مستلزمة لوحدة الوجود والعدم فعلى هذا التقدير يلزم الاتصاف بالنقيض لا محالة **قوله** وفيه ما فيه اشارة الى الايراد وقال في الحاشية وذلك لان الزيادة لا يستلزم الوحدة ايضا فلا يتوهم الدليل انتهى وجه عدم

المقصد الثاني في انه مشترك

الفصل الثاني في انه مشترك

عـه لما كان منع المقدمة الدالة غير متجه اشار الى ان منعها راجع الى منع دليله ١٢ ع

الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه مواطاة كما مر

الا ان يقال هذا الوجه مبنى على اشتراك الوجود معنى كما هو المشهور من القائلين بزيادته فلا تغفل **قوله** وانما المستحيل آه اعلم ان التناقض بين امرين انما هو باعتبار الصدق على امر آخر من جهة واحدة فيتحقق التناقض بين المشتقين كما يتحقق بين مبدءيهما كالموجود والمعدوم ويمكن ان يكون لشيء واحد نقيضان احدهما باعتبار حمل الاشتقاق والآخر باعتبار حمل المواطاة كالوجود فان نقيضه باعتبار الاول العدم وباعتبار الثاني اللاوجود ويجوز صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة بان يصدق عليه حملا بالعرض كما يقال الجزئي لا جزئي واللامفهوم مفهوم وصدق كل من النقيضين على كل واحد منهما من جهتين بالحمل العرضي كمفهوم كل من الموجود والمعدوم اذ يصدق عليه الموجود من حيث انه موجود في الذهن والمعدوم من حيث انه معدوم في الخارج وصدق النقيضين باعتبار حمل المواطاة وحمل الاشتقاق على امر آخر كما يقال انه لا وجود وموجود ومما ينبغي ان يعلم ان طائفة من المفهومات محمولة على انفسها حملا بالعرض كالوجود المطلق والماهية المطلقة والممكن

تمام الدليل توقفه على الوحدة والزيادة لما لم يستلزم الوحدة فقد فقد مناط الدليل فلم يتم اذ على تقدير كونه متعددا اذا صار معدوما لا يلزم اتصافه بنقيضه كذا في حاشية جلد استاذ قدس سره **قوله** الا ان يقال جواب عن الايراد المشار اليه بقوله فيما فيه حاصله ان هذا الدليل مبنى على كون الوجود مشتركا معنويا كما هو المشهور عند القائلين بزيادته ولا شبهة في انه اذا كان مشتركا معنويا كان معنى واحدا فيكون نقيضه كذلك وحينئذ يلزم اتصافه بنقيضه جزما فيتم الدليل **قوله** اعلم ان التناقض الغرض منه الاعتراض على قول الشارح انما المستحيل اتصافه به مواطاة وهذا تمهيد له **قوله** باعتبار الصدق على امر آخر اي باعتبار حمل كل واحد من النقيضين على الآخر بحيث يلزم من صدق احدهما كذب الآخر وبالعكس فتحقق التناقض بهذا المعنى بين المشتقين كالموجود والمعدوم مثلا كما يتحقق بين مبدءيهما وهما الوجود والعدم لان مدار التناقض هو الصدق على امر آخر وهو متحقق في كلا الامرين غاية الامر انه في المشتقين على سبيل المواطاة وفي المبدأين على سبيل الاشتقاق **قوله** من جهة واحدة فلا يستحيل حمل النقيضين على الآخر من جهتين كما يجيء مثاله **قوله** فان نقيضه باعتبار الاول اي باعتبار حمل الاشتقاق فان الوجود اذا كان محمولا على شيء بالاشتقاق بان يقال انه موجود فنقيضه بهذه الجهة انه معدوم اي ليس بموجود **قوله** باعتبار الثاني اي باعتبار حمل المواطاة اللاوجود فانه نقيض الوجود باعتبار حمل الوجود على شيء بالمواطاة بان يقال انه وجود فنقيضه من هذه الجهة انه لا وجود **قوله** ويجوز صدق الخ هذا بيان لاعتراض على الشارح حيث قال انما المستحيل اتصاف احد النقيضين بالآخر مواطاة بانه يجوز صدق احد النقيضين بالمواطاة على الآخر بان يصدق عليه حملا بالعرض كما يقال الجزئي لا جزئي لان مفهوم الجزئي ليس بجزئي لان الجزئي ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين وهذا المفهوم ليس كذلك بل يصدق على كل واحد واحد من الجزئيات الكثيرة فيكون لا جزئيا واللامفهوم مفهوم لان مفهوم اللامفهوم مفهوم اذ المفهوم ما يحصل في الذهن ومفهوم اللامفهوم ايضا حاصل فيه فيكون مفهوما فبطل ما قال الشارح من استحالة اتصاف الشيء بنقيضه مواطاة **قوله** بان يصدق عليه اي يصدق احد النقيضين على الآخر صدقا عرضيا وانما قيده بالحمل بالعرض لانه هو عبارة عن كون المحمول عرضيا للموضوع لانه من البين انه لا يصح حمل نقيض الشيء على الشيء باعتبار الحمل الذاتي الذي هو عبارة عن كون المحمول عين الموضوع او جزءه **قوله** وصدق كل من النقيضين عطف على قوله صدق احد النقيضين الخ **قوله** على كل واحد منهما بان يكون هذا محمولا وذاك موضوعا وبالعكس **قوله** كمفهوم كل من الوجود والمعدوم فانهما نقيضان ويصدق كل منهما على الآخر بالحمل العرضي فان الموجود الذهني يصدق عليه انه موجود من جهة كونه في الذهن ومعدوم من جهة عدمه في الخارج وكذا المعدوم في الخارج يصدق عليه انه موجود من جهة كونه في الذهن ومعدوم باعتبار عدمه في الخارج فصدق احد النقيضين على الآخر لكن بحسب الجهتين ولا ضير فيه **قوله** وصدق النقيضين الخ يعني يجوز صدق النقيضين على امر آخر باعتبار الحملين كما اذا كان شيء غير موجود او لا يكون عين الوجود فيقال انه لا وجود وموجود فيصدق اللاوجود بحسب حمل المواطاة والوجود بحسب حمل الاشتقاق اذ الموجود الذي هو مشتق منه صادق عليه كما يقال انه موجود ولا وجود **قوله** كالوجود المطلق الخ يعني ان مفهوم الوجود المطلق والماهية المطلقة والممكن العام وما اشبهها كالوجوب وغيره محمول على انفسها وعارض لها بمعنى ان حصة من نفسها

العام واشباههما لبعضها محمولة عليها نقائضها بهذا الحمل كاللامفهوم واللاجزئي والممكن الخاص ونظائرها ولا يتوهم ان عدم العدم من هذا القبيل لان العدم الذي هو نقيضه محمول عليه بالحمل الذاتي لان العدمات حصص العدم والمطلق نوع لها بل نقيضه ليس بمحمول عليه اصلا لان نقيضه هو عدم عدم العدم لا العدم الذي هو نقيض الوجود ولهذا يكون كل مرتبة شفعية نقيضا للمرتبة الوترية التي فوقها الا ان يقال ان العدم الذي يضاف اليه العدم في عدم العدم هو العدم

بان يقال الوجود المطلق موجود والماهية المطلقة ماهية والممكن العام ممكن عام اي ليس احد جانبيه ضروريا والوجوب واجب اي وجوده ضروري **قوله** لبعضها اي لبعض المفهومات محمولة عليها نقائضها الا انهما بالحمل العرضي يعني تعرض لها مفهومات نقائضها كما تعرض للاولى نفس مفهوماتها كاللامفهوم فانه يعرض له مفهوم نقيضه هو المفهوم من معناه وهو ما يحصل في الذهن اللامفهوم لكونه حاصلا في الذهن وكذلك الجزئي فانه يعرض له مفهوم نقيضه هو اللاجزئي اذ مفهوم الجزئي كلي يصدق على كثيرين من الخاصة والممكن الخاص فانه ليس بممكن خاص اذ وجود مفهومه في الذهن ضروري وبهذا علمت ان القضايا الحاصلة في هذا المقام اما طبعية او مهملة وربائية لان الحكم فيها ليس الا على نفس طبايع الموضوعات ومفهوماتها ولا يسري ذلك الحكم الى الافراد فالمفهومات التي يكون قيام نفسها بها تحمل على نفسها والمفهومات التي ليست كذلك تحمل نقائضها عليها وحينئذ اندفع ما قيل انه ليس في هذا المقام حمل النقيض على النقيض لان الجزئي مثلا نقيضه مسمى اللاجزئي لا مفهوم اللاجزئي والمسمى ليس محمولا عليه ووجه الاندفاع ان مفهوم الجزئي نقيضه مفهوم اللاجزئي وهو يحمل عليه لا مسمى اللاجزئي فلا مباحثة في عدم حمله عليه **قوله** لا يتوهم الخ حاصل التوهم ان عدم العدم من قبيل المفهومات التي يصدق عليه نقايضها بالحمل العرضي لان عدم العدم نقيض للعدم المطلق ويصدق على عدم العدم انه عدم فيصدق عليه نقيضه فصار من قبيل المفهومات التي يصدق عليه نقايضها فرده المحشي بان العدم الذي هو نقيض لعدم العدم محمول على عدم العدم بالحمل الذاتي بناء على ان العدمات المخصوصة حصص للعدم المطلق فالعدم المطلق نوع للعدمات المخصوصة لان الكلي يكون بالنسبة الى حصصه التي يكون عين افراده فيكون ذاتيا لها فيصير حمل العدم المطلق على عدم العدم حمل النوع على فرده وهذا حمل ذاتي لا عرضي فلا يكون عدم العدم من المفهومات التي يصدق عليها نقايضها بالحمل العرضي والحاصل ان حمل العدم على عدم العدم ذاتي والمعتبر في القسم الثاني من المفهومات الحمل العرضي فلا يكون عدم العدم منها **قوله** بل نقيضه ليس محمولا عليه الخ هذا دفع آخر للتوهم مع الاضراب عن الدفع الاول حاصله ان عدم العدم ليس نقيضه محمولا عليه لا بالحمل الذاتي ولا بالحمل العرضي لان نقيض عدم العدم هو عدم عدم العدم وهو ليس بمحمول على عدم العدم اصلا وليس العدم الذي هو نقيض للوجود نقيضا لعدم العدم حتى يلزم حمل النقيض عليه لانه لو كان العدم نقيضا لعدم العدم لكان عدم العدم ايضا نقيضا للعدم لان التناقض من النسب المتكررة فيكون للعدم نقيضان احدهما الوجود والآخر عدم العدم وليس المراد بالنقيض ههنا المعنى الاعم من الرفع والمرفوع او المرفوع فقط اذ الاول ظاهر الفساد لانه يلزم على هذا التقدير ان يكون العدم نقيضا لعدم العدم والمحشي نفيه وكذا الثاني للاستحالة المذكورة ولانه يلزم ان لا يكون للوجود نقيض بل المراد بالنقيض ههنا الرفع فقط وحينئذ لا يلزم شناعة اصلا فتفكر **قوله** وهكذا الخ يعني كما ان عدم عدم العدم مرتبة شفعية من سلسلة العدمات المبتداة من الوجود نقيض للمرتبة الوترية التي هي المرتبة الوترية فوقها اي فوق المرتبة الشفعية الى جانب الوجود اعني عدم العدم كذلك تكون كل مرتبة شفعية مبتداة من الوجود نقيضا لمرتبة وترية مثلا نقيض عدم عدم عدم الوجود الذي هي مرتبة وترية عدم عدم عدم عدم الوجود الذي هي مرتبة شفعية لا عدم عدم عدم الوجود وهذا ظاهر جدا وكذلك يكون نقيض المرتبة الشفعية التي هي فوق المرتبة الوترية المرتبة الوترية مثلا نقيض عدم عدم الوجود الذي هي مرتبة شفعية عدم عدم عدم الوجود الذي هي مرتبة وترية فابتداء السلسلة من المرتبة الوترية اعني الوجود ونقيضه المرتبة الشفعية ثم نقيضه المرتبة الوترية ثم نقيضه المرتبة الشفعية ثم نقيضه المرتبة الوترية ثم نقيضها المرتبة الشفعية وهكذا تذهب السلسلة الى غير النهاية والمستعلم ان المستفاد من هذا التقرير هو ان النقيض عبارة عن الرفع فقط لا المعنى الاعم والمرفوع فقط كما صرحنا من قبل **قوله** التي هي فوقها اما صفة للمرتبة الوترية فيكون الفوق جانب الوجود والتحت جانب الاعدام او صفة للمرتبة الشفعية فيكون الفوق والتحت بالعكس فعلى التقدير الاول ضمير هي راجع الى الموصول الذي هو عبارة عن المرتبة الوترية وضمير فوقها الى المرتبة الشفعية وعلى التقدير الثاني ضمير هي راجع الى الموصول الذي هو عبارة عن المرتبة الشفعية وضمير فوقها الى المرتبة الوترية والاول احسن من حيث العبارة والثاني اظهر من حيث المطلوب كما لا يخفى **قوله** الا ان يقال الاظهر لي في هذا المقام

الفصل الثاني في انه مشترك

المطلق الاعم من عدم العدم فكان عدم العدم محمولا على عدم عدم العدم الذي هو نقيضه لكنه بهذا الاعتبار صار اعم من نفسه فكان محمولا على نفسه ايضا مطلقاً

مطلب صحيح خال عن الخدشات وانما يظهر بالتامل ان هذا توجيه التوهم بنمط آخر كانه رجع التوهم من التوهم السابق الى هذا التوهم وحاصله انه والم يلزم كون عدم العدم من ذلك المفهومات التي يحمل نقايضها عليها بالحمل العرضي كما هو محصل التوهم الاول لكنه يلزم كون عدم عدم العدم الذي هو نقيض لعدم العدم من تلك المفهومات لان العدم الذي هو مضاف اليه في عدم العدم هو مطلق العدم اعم من عدم الوجود وعدم العدم ومن العدم نفسه بان لا يلاحظ من حيث الاطلاق الى مرتبة الشئ المطلق فالعدم المضاف الى ذلك العدم وهو عدم العدم يكون اعم من عدم عدم العدم وعدم عدم الوجود وعدم العدم الملحوظ من حيث هو مع الاطلاق لان المضاف اليه في الثلثة المذكورة عام ومن في عدم العدم شامل لها واذا تمهد ذلك فنقول مفهوم عدم العدم يصدق على عدم عدم العدم الذي هو نقيضه بالحمل العرضي بذا فصار مفهوم عدم عدم العدم من قبيل القسم الثاني للمفهومات لان نقيضه وهو عدم العدم صادق عليه بالحمل العرضي هذا غاية ما قيل في توجيه كلام المحشي مع بعده ويرد عليه ان المستفاد من التقرير السابق كون الرفع نقيضا فقط واذا كان كذلك لا يكون عدم العدم نقيضا لعدم عدم العدم بل نقيضه عدم عدم عدم العدم وهو غير محمول عليه فيعاد الاشكال الا ان يقال ان هذا التوجيه مع قطع النظر من كلامه المصدر بل نقيضه ليس محمولا عليه الخ لانا نقول سلمنا لكنه لا يجدي شيئا لانا لا نسلم ان عدم العدم اعم من عدم عدم العدم لان عدم العدم نقيض للعام فيكون خاصا من ادم ثم نقيضه يكون عاما منه لما تقرر في علم الميزان ان نقيض الاعم اخص ونقيض الاخص اعم ولو قرر الكلام هكذا ان عدم العدم نقيض للعدم الذي هو اعم فيكون اخص منه ثم ان عدم عدم العدم الذي هو نقيض عدم العدم يكون اعم منه فيكون نقيض عدم العدم محمولا على عدم العدم فكان عدم العدم من هذه المفهومات لكان سوانقعا ومؤيدا للتوهم السابق ولكنه يكون فاسدا لان عدم العدم وان كان نقيضه عدم عدم العدم واعم من عدم العدم لكنه اعم باعتبار كثرة الافراد يعني ان افراد عدم العدم قليلة وافراد عدم عدم العدم كثيرة لانه يصدق عدم عدم العدم على عدم العدم حتى يلزم كون عدم العدم من تلك المفهومات وهذا بعينه كما تقول اللاحيوان اعم من اللاحيوان فمعناه ان افراد الاول ازيد من افراد الثاني لا ان الاول محمول على الثاني كما لا يخفى على الفطن المتدبر وقال جد جد استاذي بعد ذكر التوجيه المذكور كما ذكرنا غير انه لم يذكر ان هذا توجيه للتوهم بنمط آخر بل جعله توجيها للتوهم المذكور ان الاستثناء المتصل هنا الصادر بقوله الا ان يقال الخ غير صحيح لانه يقتضي ان يكون ما بعد كلمة الاستثناء متصلا بما قبلها وههنا ليس كذلك لان الكلام المتقدم ان عدم العدم لا يحمل عليه نقيضه اذ نقيضه هو الرفع وليس بمحمول عليه وانما المحمول عليه هو المرفوع وهو ليس نقيضا له والكلام الذي بعد كلمة الاستثناء مآله ان عدم العدم محمول على نقيضه وهو عدم عدم العدم وبينهما فرق لان مآل الاول عدم حمل نقيض عدم العدم عليه ومآل الثاني حمل عدم العدم على نقيضه واين هذا من ذاك فاذا كانا متغايرين لا يكون الثاني دافعا للاول الا ان يقال الا بمعنى لكن وليس ما بعده متصلا بما قبلها بل كلام آخر يفيد فائدة جديدة وهو ان عدم العدم ليس محمولا عليه نقيضه لكنه محمول على نقيضه هو عدم عدم العدم ان اخذ المضاف اليه اعم من عدم العدم وعدم الوجود وغيره فافهم انتهى **قوله** هو نقيضها ای عدم عدم العدم نقيض عدم العدم فالموصول عبارة عن عدم عدم العدم وضمير نقيضه راجع الى عدم العدم وهذا يصح على تقدير كون النقيض هو الرفع فقط لكنه لا ينفع المطلوب لان المحمول على عدم عدم العدم ليس على هذا التقدير نقيضه بل المرفوع هو عدم العدم ولو قطع النظر عن قوله بل نقيضه ليس محمولا عليه الخ وجعل الموصول عبارة عن عدم العدم وضمير نقيضه راجعا الى عدم عدم العدم وان كان بعيدا لكان احسن ومما يؤيده انه جعل اللامفهوم سابقا من هذه المفهومات مع ان نقيضه بمعنى الرفع لا يحمل عليه بل بمعنى المرفوع او اعم منه ومن الرفع فتامل فانه من مزال الاقدام **قوله** لكنه بهذا الاعتبار الخ هذا رد على ما استفيد من قوله الا ان يقال من كون عدم العدم محمولا على نقيضه اعني عدم عدم العدم فقط وحاصل الرد ان عدم العدم ليس مما يحمل على نقيضه فقط بل يحمل على نفسه ايضا لاستلزامه صار اعم من عدم العدم ايضا فيكون عدم العدم معنى واحدا او محمولا على النقيضين اعني عدم العدم و عدم عدم العدم فكان من قبيل حمل المعنى الواحد على النقيضين لا من قبيل صدقه على نقيضه فقط كما يظهر من قوله الا ان يقال فتدبر

فكان عدم العدم اعم من عدم العدم الذي هو نقيضه ومحمولا الخ

المقصد الثاني في انه مشترك

وان سلم ان للوجود وجودا على ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود نفسه لا زائدا عليه ولا جزءا منه وكذلك نقول قدم القدم نفسه وحدوث الحدوث نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج وكذلك امثاله اي امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي سيأتي ذكرها فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه اي على ذلك الغير لكن ثبوته لنفسه ليس بامر زائد على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام امر اخر اليه اعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليها

بالعرض فكان من قبيل حمل المعنى الواحد على النقيضين ويمكن وضع ضابطة كلية ههنا بان كل كلي ومع نقيضه شامل لجميع المفهومات ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ومن جملتها نفس ذلك الكلي فيجب ان يصدق هو او نقيضه عليه فان كان مبدء تكرر النوع فهو محمول على نفسه والا فنقيضه محمول عليه اما الاول فلان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق منه من حيث انه مشتق وعروض مبدء الاشتقاق لامر يستلزم حمل مشتقه عليه اما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك لكان محمولا على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وحمل الشيء على نفسه يستلزم عروض مبدء الاشتقاق لما هو يستلزم عروضه لنفسه فيكون مبدء تكرر النوع وهو خلاف الفرض فتفكر تفكرا صادقا وتدبر تدبرا فائقا **قوله** وان سلم الخ لا يقال الوجود القائم بالغير يمتنع ان يكون له وجود هو عينه لان قيامه بالغير يستدعي الاحتياج وموجوديته بنفسه يستدعي عدم الاحتياج لانا نقول العينية ينافي الاحتياج اذا كان الوجود قائما بنفسه واما اذا كان قائما بغيره فلا ينافيه

قوله ويمكن وضع ضابطة كلية ههنا يعني يعلم منها ان اي كلي يحمل على نفسه بالحمل العرضي اي كل اي كلي يحمل عليه نقيضه كذلك بالمواطاة او الاشتقاق قوله ومن جملتها اي من جملة تلك المفهومات نفس ذلك الكلي قوله فان كان مبدءه اي مبدء الكلي قوله تكرر النوع وهو كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا منه موجود اي فرد كان وجب ان يتصف ذلك الفرد بهذا النوع فيحمل ذلك النوع مرتين مرة على انه عين حقيقته ومرة على انه صفته كالوجود فانه اذا وجد فرد منه يصدق عليه الوجود مرتين مرة على انه وجود فيقال الوجود وجود ومرة على ان حصته من الوجود عارض له فيقال الوجود موجود فالاول حمل المواطاة ذاتي والثاني حمل الاشتقاق عرضي قوله فهو محمول على نفسه كالوجود فانه يحمل على نفسه فيقال الوجود موجود قوله والا فنقيضه يعني ان لم يكن مبدءه تكرر النوع فنقيضه يصير محمولا عليه لانه لو لم يكن النقيض ايضا محمولا لزم ارتفاع النقيضين قوله اما الاول اي كونه محمولا عليه فلان عروض الشيء للشيء مثلا عروض الوجود لنفسه يستلزم عروض ذلك الشيء للمشتق منه اي المشتق من ذلك الشيء وهو الموجود فالوجود اذا كان عارضا لنفسه فيعرض لمشتقه وهو الموجود وعروض مبدء الاشتقاق لامر يستلزم حمل مشتقه على ذلك الامر فمبدء الاشتقاق هو الموجود واذا عرض الوجود يحمل المشتق منه اعني الموجود عليه فيقال ان الوجود موجود وعلى هذا القياس في سائر الكليات المتكررة النوع كالامكان والحدوث وغير ذلك قوله واما الثاني يعني اذا لم يكن مبدءه متكرر النوع فيكون نقيضه محمولا عليه اذ لو لم يكن النقيض محمولا عليه لكان محمولا على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وهو الشيء نفسه ونقيضه فلابد من حمل احدهما عليه واذا كان محمولا على نفسه يستلزم عروض مبدء الاشتقاق لنفسه واذا عرض مبدء الاشتقاق لنفسه يكون من الكليات المتكررة النوع مع انه خلاف المفروض اذ المفروض انه ليس كذلك قوله فلانه لو لم يكن كذلك اي لم يكن محمولا عليه نقيضه قوله فتفكر تفكرا صادقا الخ ايماء الى الاختلال الذي سبق ذكرها في كلام المحشي انفا واشارة الى ان الاستلزام في قوله وهو يستلزم عروضه لنفسه غير تام الا اذا ثبت ان ما يعرض للمشتق يعرض لمبدءه وهو في حيز المنع فان الاشتقاق عارض للمشتق وليس بعارض للمبدء وكذا المحمولية بالمواطاة وكون الشيء عرضا ومتحدا مع الوجود الخارجي بالعرض فانها عارضة للمشتق دون مباديها فافهم قوله لا يقال الخ ايراد على قول الماتن ولو سلم ان للوجود وجودا فقد يكون وجود الوجود نفسه حاصله ان بين زيادة الوجود وكونه قائما بالغير وبين كون وجود الوجود عينه منافاة لان وجود الوجود اذا كان عين ماهية الوجود لم يكن ذلك الوجود في قيامه محتاجا الى الغير اذ لو كان محتاجا في وجوده الى الغير لما كان ذلك الوجود عينه وهذا ظاهر قوله لانا نقول الخ حاصل هذا الجواب ان عينية الوجود انما ينافي احتياجه اذا كان الوجود قائما

المقصد الثاني في انه مشترك

واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا ترى ان كل ما يغاير الضوء انما يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيء بذاته لا بقيام ضوء آخر به وثانيهما من حيث الحكم لو انه نفس ماهية الواجب وانه زائد في الممكن اما ذياده على الماهية في الممكن فلما سياتي في المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله اذ لو قام وجوده بماهيته اي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زائدا عليها وجب تقومها

بل يوكده والتحقيق ان الوجود بالمعنى المصدري امر اعتباري متحقق في نفس الامر وبمعنى ما به الموجودية موجود بنفسه بل واجب لذاته وذلك لان معنى كون الشيء اعتباريا متحققا في نفس الامر انه يكون موصوفه بحيث يصح انتزاعه عنه فههنا ثلثة امور الاول المنتزع عنه وهو الماهية من حيث هي والثاني المنتزع وهو الوجود بالمعنى المصدري والثالث منشأ الانتزاع وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته لانه ليس قائما بالماهية لا على وجه الانضمام والا يلزم تاخره عن وجود الموصوف ولا على وجه الانتزاع والا يلزم حين انتزاع الوجود المصدري انتزاع آخر بل انتزاعات غير متناهية فافهم ذلك فانه تحقيق شريف

قوله وثانيا الخ تحقيق المقام ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري لان هذا المعنى متحقق باعتبار العقل وانتزاع الذهن وحقيقته متحققة بالذات كما في وجود الواجب فانه وجود موجود بنفس ذاته فوجود وجود الواجب عين وجوده تعالى واذا كان كذلك لا يكون وجود الواجب كونه موجودا محتاجا الى الغير لان وجوده عينه فالعينية تنافي الاحتياج على هذا التقدير واما اذا كان الوجود زائدا وقائما بالغير محتاجا اليه فعينية الوجوب لهذا الوجود لا تنافي احتياج الوجود الاصلي الى الجاعل فالوجود الاصلي محتاج في ذاته الى الجاعل لا في كونه وجودا **قوله** بل يوكده هذا ترقي من الكلام السابق لان مفاد الكلام السابق عدم منافاة العينية للاحتياج وهذا الكلام يفيد كون العينية موكدة للاحتياج وحاصله ان العينية على تقدير القيام بالغير موكدة للاحتياج اذ القيام بالغير يوجب الاحتياج واذا كان جزء هذا الوجود القائم بالغير عينه فكان موجودية نفسه صار محتاجا الى الغير من حيث نفسه ومن حيث موجوديته كليهما فكان الاحتياج موكدا من جهتين **قوله** والتحقيق الخ الغرض منه التنبيه على انه لا يلزم ان يكون الوجود وجود آخر سواه واريد منه المعنى الانتزاعي او ما هو منشاه **قوله** متحقق في نفس الامر يعني ليس اعتباريا محضا كانياب الاغوال بل اعتباري بمعنى انه ليس موجودا بذاته في الخارج بل باعتبار منشائه **قوله** بل واجب لذاته فيه تنبيه على ان الوجود بمعنى ما به الموجودية عين ذات الواجب تعالى **قوله** وذلك اي كون الوجود اعتباريا ومع ذلك كونه متحققا في نفس الامر **قوله** وهو الماهية فان الوجود ينتزع عنها **قوله** والثالث منشأ الانتزاع الخ فالحاصل ان الوجود بمعنى ما به الموجودية عين ذات الواجب تعالى وسائر الموجودات الاخر عارية عن الوجود في ذواتها ولكن تلك الماهيات لنسبتها الى ذات الواجب بحيث يصير تلك الذات منشأ الثبوت النسبة لها فوجودها انتزاعي بمعنى ان في ذواتها قابلية لانتزاعه **قوله** والا يلزم تاخيره اي وان كان الوجود بمعنى ما به الموجودية قائما بالماهية على سبيل الانضمام يلزم تاخر ما به الموجودية عن وجود موصوفه الذي هي الماهية مع ان الوجود بهذا المعنى يتقدم على وجود الماهية اذ بسببه الوجود وموجودية الماهية **قوله** والا يلزم حين انتزاعه اي وان كان الوجود بمعنى ما به الموجودية قائما بالماهية على سبيل الانتزاع يلزم حين انتزاع الوجود المصدري من الماهية انتزاع آخر لان الوجود المصدري ينتزع عن الماهية بما به الموجودية متقدم على الوجود المصدري فاذا كان منتزعا يلزم عند انتزاع المصدري انتزاع ما به الموجودية مع انه ليس كذلك **قوله** بل انتزاعات غير متناهية الخ يعني بل يلزم على تقدير كون ما به الموجودية معنى انتزاعيا انتزاعات غير متناهية عند انتزاع المعنى المصدري اذ لا بد حين انتزاعه عن الماهية انتزاع ما به الموجودية وهو ايضا انتزاعي لا بد له من وجود منشأ الانتزاع وهو ايضا انتزاعي فلا بد له من انتزاع آخر وهكذا الى غير النهاية **قوله** تحقيق المقام الغرض منه بيان تغاير مفهوم الوجود المصدري وحقيقته بكون الاول امرا انتزاعيا والثاني امرا حقيقيا متحققا مع قطع النظر عن انتزاع المنتزع وتلك الحقيقة منشأ الانتزاع هذا المفهوم وهي في الممكن زائدة على ذاته لان الماهيات في حد ذواتها هالكة باطلة فكيف تكون موجودة بذواتها وفي الواجب نفس ذاته من غير اعتبار امر آخر فالمنشأ ليس الا ذات الواجب والوجود الانية وبها موجودية الاشياء كلها والمعنى المصدري منتزع منها **قوله** من المعنى المصدري بيان الموصول في قوله ما يفهم منه **قوله** لان هذا المعنى بيان الفرق بين مفهوم الوجود المصدري وحقيقتها **قوله** هذا المعنى اي مفهوم الوجود المصدري **قوله** وحقيقته اي حقيقة الوجود متحققة مع قطع النظر عن الذهن اذا كان

الفصل الثاني في انه مشترك

والا لم يكن موجودة اصلا ولو قام موجود بماهية لكان وجوده صفة محتاجا اليها اي الى ماهية وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فيكون وجوده ممكنا فله علة وهي اي تلك العلة ليست غير الماهية الواجبة والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره فلا يكون الواجب واجبا فهي اي تلك العلة الماهية الواجبة والعلة متقدمة تقدما ذاتيا على المعلول بالوجود فتقدم الماهية الواجبة على الوجود اي على وجودها بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه في الدليل الثاني للشيخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا بوجودين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في الوجودات وايضا يلزم ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان يتقدم بوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب

مع قطع النظر عن الذهن واعتبار المعتبر كما يشهد به الضرورة العقلية فمفهوم الوجود مغاير للحقيقة وتلك الحقيقة على ما حكم به النظر الدقيق منشأ لانتزاع هذا المفهوم ومصداق لحمله ومطابق لصدقه وهي في الممكن زائدة لانه موجود بغيره فمصداق حمل الوجود عليه امر زائد عليه وفي الواجب عين ذاته لانه موجود لذاته فمصداق حمل الوجود عليه نفس ذاته من غير اعتبار امر آخر فالواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته وانية محضة لا ماهية له فان الماهية هي الحقيقة المعراة عن الاوصاف في اعتبار العقل وهو سبحانه منزه عن ان الحقيقة المعراة وان يحيطه الاعتبار ويحول حول ذلك ما قيل ان في الممكن الوجود المطلق وحصته والوجود الخاص زائد وفي الواجب الاول والثاني زائدان دون الثالث لانتفائه هناك ذ عين الذات منه مبنى على كونه مصداق الحمل وما قيل ان محل الخلاف هو وجود بمعنى مصدر الآثار والوجود الحقيقي الذي به الموجودية **قوله** والا لم يكن الخ وما ذهب اليه التالهون من ان الوجود قائم بذاته موجود بنفسه لغيره وجود لانتسابه اليه واطلاق الوجود عليه

كذلك فيغاير مفهوم الوجود حقيقته قطعا **قوله** كما يشهد به الضرورة العقلية فانا نعلم مثلا ان زيدا موجود في ذاته سواء تصورنا انه موجود وانتزعنا الوجود من ماهيته اولا وعلى هذا القياس حال سائر الموجودات الواقعية المتحققة بذاتها **قوله** ومطابق لصدقه على صيغة المفعول يعني انه باعث لصدق هذا المفهوم على الحقائق **قوله** وهي اي الحقيقة **قوله** لانه اي الممكن **قوله** وانية محضة اي وجود بحت لا ماهية له على حدة من الوجود بحيث يكون الوجود عارضا لها كما في الممكنات **قوله** ويحول حول ذلك اي يقرب منه لان الوجود المطلق والحصة ههنا بمنزلة المعنى المصدري والوجود الخاص هي حقيقة الوجود ففي الممكن كلها زائدة وفي الواجب الاول والثاني زائدان والثالث عينه **قوله** لانتفائه هناك اي انتفاء الوجود الخاص الزائد على ذات الواجب **قوله** اذ عين الذات الخ حاصله انه ليس هناك ذات مغاير للوجود الخاص بحيث يكون الوجود الخاص صفة لتلك الذات بل نفس الذات هي الوجود الخاص قائم بذاته فالوجود الخاص في الواجب ليس الا نفس ذاته تعالى **قوله** وما قيل عطف على ما قيل السابق وحاصله ان محل الخلاف في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زائد عليها هو الوجود بمعنى مصدر الآثار لا الوجود الانتزاعي المصدري والوجود الحقيقي الذي هو الوجود بمعنى مصدر الآثار وغير الانتزاعي والانتزاعي هو مفهوم الوجود فعلم منه ايضا ان مفهوم الوجود غير حقيقته وهو مرام المحشي سابقا فيحول ذلك القول اليه ايضا **قوله** وما ذهب اليه التالهون اي المباحثون في الالهيات وهم الاشراقيون وانما سموا بهم لكثرة بحثهم في الالهيات وهذا جواب سؤال مقدر وهو انه يجوز ان يكون الوجود على تقدير الزيادة قائما بها مباينا منفصلا من الواجب لا صفة قائمة به حتى يلزم المحذورات التي ذكرها المص والشارح وهذا بعينه كما ذهب التالهون في الممكن من ان وجوده منفصل هو وجود الواجب تعالى واطلاق الوجود على الممكن كاطلاق المشمس على الماء المسخن بالشمس فان اطلاق المشمس على الماء ليس بان الشمس قائم به بل بواسطة انتسابه الى الشمس وكونه منه على وضع مخصوص يتبع ضوء الشمس عليه فكذلك يكون وجود الواجب ايضا امرا منفصلا لكون الواجب بسببه موجودا وتقرير الجواب ان ما قال التالهون في الممكن موجوديته بالانتساب الى وجود الواجب تعالى لا يصح الا على تقدير كون وجود الواجب عين ذاته تعالى ولا يصح احتمال الانفصال في الواجب جل مجده والا لاحتاج الواجب في وجوده الى امر مفارق فلم يكن الواجب واجبا فليس في وجود الواجب على تقدير زيادته سوى كونه قائما بذاته تعالى احتمال حتى تحقق ههنا فاندفع السؤال لانه على تقدير انفصال وجود الواجب عنه لم يكن الوجود محمولا عليه لان من شرط الحمل قيام مبدأ المحمول بالموضوع وظاهر انه ليس القيام ههنا فلا يصح الحمل فهذا الاحتمال باطل من اصله

الفصل الثاني في انه مشترك

فانقلت كون وجود الواجب علة تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبني على ان وجوده موجود خارجي هو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة هو اما الماهية اوغيرها واجيب عنه بان العلة لا شك انها متقدمة على المعلول واما ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود فممنوع فان التقدم الثابت للعلة بالقياس الى المعلول قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم

كاطلاق المشمس على الماء المسخن بالشمس فهو على تقدير ان يكون وجود الواجب عينه **قوله** فانقلت الخ اراد بالعلة العلة الموجدة في الخارج لان الوجود الخارجي والامر الاعتباري في الاحتياج الى العلة الموجدة مطلقا متساويان ويرد عليه ان الكلام في الوجود الحقيقي وهو ليس امرا اعتباريا كما بين التلويح اليه **قوله** واجيب الخ لا يخفى ان العلة يجب ان يكون لها نحو من التحقق كما يشهد به الضرورة كيف والعلية من العوارض التي يتوقف ثبوتها على ثبوت المثبت له والواجب لو كان علة لوجوده لكان متقدما عليه بالوجود الخارجي لا بالوجود الذهني لتقدمه على الاذهان كلها واما تقدم الماهية الممكنة على وجودها فتقدم آخر وراء التقدمات المشهورة وهي نفس المعلول اما باعتبار ذاتها او باعتبار اتصافها بالوجود وكذا تقدم الاجزاء والمحمولة

لا يجب لحمل المشتق قيام مبدئه بالموضوع عند المتاخرين بل يكفيه الارتباط بين الموضوع والمحمول سواء كان بقيام مبدئه بالموضوع او بانتسابه اليه فافهم **قوله** اراد بالعلة الخ توجيه لاعتراض المعترض وحاصله ان المعترض اراد بالعلة في قوله محتاجا الى علة العلة الناقصة وهي العلة الموجدة للمعلول في الخارج لانه لو كان المراد بالعلة ما سواء كانت موجدة للمعلول في الخارج او في غيره لما توجه الاعتراض لان علة الاحتياج الى مطلق العلة الامكان المعلول لا وجوده الخارجي او الاعتباري فابتناء الاحتياج على كون وجود الواجب موجودا خارجيا لا يكون صحيحا **قوله** ويرد عليه جواب عن الاعتراض حاصله انا لا نسلم المنع كون وجود الواجب موجودا خارجيا لان الكلام في الوجود الحقيقي وقد سبق انه موجود في الخارج وليس امرا اعتباريا ولا بد للموجود الخارجي من علة فكيف يتوجه المنع اليه وفيه اشارة الى ضعف جواب الشارح كما لا يخفى **قوله** لا يخفى ان العلة الخ دفع لمنع المصنف العلاوة ليس يجب تقدمها على المعلول بالوجود وحاصل الدفع ان العلة يجب ان يكون لها نحو من التحقق كما يشهد به الضرورة كيف والعلية من الاوصاف التي يتوقف ثبوتها لشيء على ثبوته فما لم يتحقق شيء لا يثبت له وصف العلية فلا بد للعلة من وجود قبل المعلول فالمنع مدفوع **قوله** والواجب الخ دفع دخل مقدر تقريره ان ما ذكر من كون العلة متقدما بالوجود على المعلول مسلم لكنه لا ينفع لجواز ان يكون الواجب علة لوجوده موجودا قبله في الذهن فلا يلزم المحذورات التي ذكره المصنف المستدل على تقدير عدم كون الوجود عين الواجب وحاصل الدفع ان الواجب متقدم على سائر الاذهان فكيف يكون قبل وجوده موجودا في الذهن فلا يوجد الا في الخارج وح لزوم المحذورات ظاهر **قوله** واما تقدم الماهية دفع لما تمسك به المجيب اولا من ان الماهية الممكنة مع انها علة قابلية لوجودها لا تتقدم عليه بالوجود فكذا في الواجب وحاصل الدفع ان تقدم الماهية الممكنة على وجودها ليس من تقدم العلة ليكون صالحا للاستناد بل هو تقدم آخر سوى التقدمات الخمس المشهورة من التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالوضع والتقدم بالرتبة والتقدم بالشرف واذا لم يكن تقدم الماهية الممكنة على وجودها من تقدم العلة الذي كلامنا فيه فتقدمها على وجودها بغير الوجود لا يوجب كون تقدم العلة بغير الوجود فلا يصلح للاستناد **قوله** وهي نفس المعلول الخ ابيان تقدم الماهية توضيحه على ما في بعض الحواشي ان ماهية الممكن ليست علة قابلية لوجودها بمعنى انها حاملة لامكان حصول المعلول واستعداد وجوده حتى يلزم تقدمها بالوجود بل الماهية الممكنة نفس المعلول اما باعتبار ذاتها بناء على الجعل البسيط لان المعلول على هذا التقدير نفس الماهية الممكنة المجعولة اخرجها الجاعل من الليس الى الايس او باعتبار اتصافها بالوجود بناء على الجعل المؤلف اذ على هذا التقدير الجعل متعلق بالاتصاف لا بالماهية فقط فالمعلول هو الماهية باعتبار الاتصاف بالوجود فعلم ان تقدم الماهية الممكنة على وجودها ليس من قبيل تقدم العلة على المعلول بل من نحو تقدم المعروض على العارض وهو غير التقدمات الخمس المشهورة والمتاخر في هذا المقام يحتاج الى الماهية المتقدم مع قطع النظر عن الوجود الا الى وجوده حتى يلزم المحذور ويستند على تقدم الواجب على وجوده **قوله** وكذا تقدم الاجزاء دفع لما تمسك به المجيب ثانيا من ان الاجزاء علل بقوام للماهية مع انها لا يتقدم

الا انها خصص الكلام بالعلة الفاعلية والمحشي عمم وبها قصد او دفع النقض عن كلامهم وفيه تامل ۱۲ بحر العلوم **قوله** فتقدم آخر تم الجواب غير ان في دفع النقض فان

المقصد الثاني في انه مشترك

على مقبوله لانه علة قابلية له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه من لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك وايضا الاجزاء علل مقومة للماهية والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة لكونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود لانا نجزم بذلك التقدم للاجزاء وان قطعنا النظر عن الوجود اي عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا لا يقال هو اي تقدم المقوم

فانها من حيث انها اجزاء علة الكل ومتقدمة عليه بالوجود ضرورة ان جزء الموجود موجود ومن حيث انها محمولة متقدمة عليه لا على نحو التقدمات المشهورة وقال ناقد التنزيل الجنس متقدم على نوعه لا لكونه جزءا له اذ لا يكون تقدمه عليه بالطبع اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل على كله والجنس يجب ان يحمل على نوعه ولا لكونه في زمان او في مرتبة عقلية او حسية اذ جنس الشيء لا يجب ان يكون فوقه جنس ولا لكونه اشرف ولك ان تستدل على هذا المطلب بان الواجب لذاته ليس معدوما في مرتبة ذاته واذا كان الوجود زائدا عليه يلزم ذلك بان مصداق الحمل لو كان مغايرا للذات لكان لحكمنا الذات

عليها بالوجود فكذا في الواجب حاصل الدفع ان للاجزاء العقلية التي تتقوم الماهية بها كالجنس والفصل اعتبارين بشرط لا شيء ولا بشرط شيء فاذا وجدت بالاعتبار الاول بان يعتبر الجنس بشرط عدم الفصل معه فيكون مادة ويعتبر الفصل بشرط عدم اعتبار الجنس معه فيكون صورة تكون من الاجزاء الخارجية الغير المحمولة على الكل لانها مغايرة له وقت الحمل لا بد فيه من الاتحاد وعلة للكل متقدمة عليه بالوجود بالطبع لان جزء الموجود لا بد ان يكون موجودا واذا وجدت بالاعتبار الثاني يكون محمولة على الكل متحدة معه في الوجود وليست متقدمة عليه على نحو التقدمات المشهورة بل هي متاخرة عن الكل لكونها اجزاء تحليلية موجودة بالفعل في الملاحظة بعد التحليل والانتزاع منه واما قبل التحليل فلا تمايز بينها ولا وجود الا بوجود النوع ووجوده كالاجزاء المقدارية للجسم المتصل الواحد فاطلاق الجزء عليها على هذا التقدير من قبيل المسامحة لانها في بعض الملاحظات العقلية اجزاء وتقدمها على الماهية من حيث افتقار الماهية اليها في تقومها لا في وجودها فحاصله ان الاجزاء باعتبار العلية للكل متقدمة عليه بالوجود وغير محمولة عليه وباعتبار انها متحدة معه محمولة عليه متاخرة عن الكل في الوجود متقدمة عليه بحسب الماهية وهذا التقدم وراء التقدمات الخمس المشهورة فلا يصح تقدم الاجزاء على الماهية لاستناد الحجة لانه كان مفيدا للوجود باعتبار العلية للكل غير متقدمة عليه بحسب الوجود وهو باطل كما ذكر **قوله** فانها من حيث انها اي الاجزاء من حيث انها اجزاء حقيقة **قوله** ومن حيث انها اي الاجزاء محمولة متقدمة عليه اي على الكل لا على نحو التقدمات المشهورة التي ذكرناها آنفا وفي كلام المحشي اشارة الى ان الاجزاء باعتبار كونها محمولة على الكل ليست اجزاء حقيقة اذ الجزء حقيقة ما يغاير الكل ولا يخفى انه على تقدير الحمل متحدة معه فلا يكون اطلاق الجزء عليه حينئذ الا على سبيل المسامحة كما ذكرنا آنفا **قوله** وقال ناقد التنزيل اي هو المحقق الطوسي رح وهذا تاييد لما اختاره المحشي من ان تقدم الاجزاء المحمولة وراء التقدمات المشهورة حاصله ان ناقد التنزيل قال ان تقدم الجنس على النوع وراء التقدمات المشهورة لان الجنس ليس علة تامة للنوع وهو ظاهر فلا يكون متقدما عليه بالعلية وكذا لا يتقدم عليه بحسب الطبع والزمان والرتبة والشرف اما انه لا يتقدم عليه بالطبع فلعدم كونه جزءا خارجيا اذ الجزء لا يحمل على الكل والجنس يحمل على النوع واما انه لا يتقدم عليه بالزمان فظاهر واما انه لا يتقدم عليه بالرتبة فلان جنس الشيء لا يجب ان يكون فوقه جنس فيكون هذا الجنس في مرتبة عقلية او حسية من ذلك الجنس اقرب بالنسبة الى ما هو جنس له واما انه لا يتقدم عليه بالشرف فلانه ليس للذاتي شرف بالنسبة الى ذي الذاتي ليكون متقدما بالشرف واذا انتفى جميع انحاء التقدمات المشهورة فلا بد ان يكون تقدم الاجزاء المحمولة على الكل غيرها وهو المطلوب **قوله** ولك ان تستدل الخ هذا دليل آخر من قبل المحشي على عدم زيادة الوجود في الواجب سوى ما قال المصنف حاصله ان الوجود في الواجب ليس زائدا اذ زيادته توجب كون الواجب معدوما في حد ذاته وهي المرتبة التي لم يعرض الوجود فيها مع ان عدم الواجب العياذ بالله مطلقا محال فما يستلزمه ايضا محال فالزيادة باطلة **قوله** بان مصداق الحمل هذا دليل آخر على عدم زيادة وجود الواجب تقريره ان الوجود لو كان زائدا على الواجب

المقصد الثاني في انه مشترك

ع قوله ربما يشكل ان ذلك ... الخ

على الماهية تقدمه عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل في تعقل حصول الوجود لهما فانا اذا قلنا
الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجد
كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل لانا نقول فهذه الحيثية اي كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه لكن سابقا
عليه في العقل امر ثابت للجزء بالقياس الى الماهية وانها تلحقه اي هذه الحيثية تلحق المقوم لا باعتبار الوجود لانها ثابتة
للمقوم قبل ان يوجد الا انا لا نتعقله الا باعتبار الوجود وهو اي هذا الذي ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال
عدمه كاف فيما اي سند المنع اذ قد يشاح ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون
تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال في العلة الموجدة كذلك ومن يقال من انا اذا ان هذه الحيثية تلحق
حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة للماهية فيكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا
في المنع ليس بشيء لان هذه الحيثية ليست بموجودة في الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحيثية
هي التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى اجاب الحكماء بان المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية لا بد ان يلاحظ العقل
له وجودا ولا يصح ان يلاحظ الافادة والوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متاخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا
يوجد في نفسه لا يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه فح لا يجوز ان يكون ماهية الواجب
من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته والمستفيد للوجود وهو العلة القابلية
لا بد وان يلاحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة
الحاصل محال كتحصيله ولا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه

فافهم **قوله** لانا نقول الخ يعني لو سلم ان معنى التقدم هذه الحيثية فلا شك انها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد **قوله** وهو العلة القابلية قد عرفت
ان العلة مطلقا يجب ان يكون متحققة قبل تحقق المعلول فمستفيد الوجود ليس علة قابلية له كيف واثر الجعل هو اتصاف المستفيد بالوجود من حيث انه

فلا يكون مصداق حمله ذات الواجب بل امر مغاير للذات واذا كان مصداق الحمل مغاير الذات صار ممكنا لذاته لان الامكان عبارة عن هذا المعنى **قوله** فافهم لعله
اشارة الى ما في حاشية بحر العلوم قدس سره من ان للخصم ان يقول مغايرة المصداق للواجب لا يحتاج الى الغير لجواز ان يكون المصداق مقتضى الذات
فلا يصح عدم ثبوت الوجود بالنظر الى الذات فلا يلزم الامكان الا الا ان يقال يستعان ببعض مقدمات الدليل المذكور في المتن بان يقال لو كان مصداق الوجود
زائدا لاحتاج هذا المصداق الى علة ولا يكون علة نفس الذات بل امر آخر فلا يكون الواجب واجبا بل ممكنا نعوذ بالله منه تامل **قوله** يعني لو سلم الخ الغرض منه
دفع اعتراض الفاضل مرزا جان حيث قال هذا الجواب مردود لان هذه الحيثية هي صلاحية التقدم وصحته لا نفسه كيف وحقيقة التقدم الذاتي يرجع الى الحرف
الفاء في قولنا وجد فوجد وحاصل الدفع ان كلام المجيب ليس مبنيا على الجزم بان معنى التقدم تلك الحيثية ليرد ما اورده من انها ليست نفسه بل مراده
انه لو سلم ان معنى التقدم تلك الحيثية فهي ثابتة للجزء قبل وجوده فهو كاف لنا في سند المنع **قوله** قد عرفت هذا رد على ما اجاب به الحكماء بالفرق بين العلة
الفاعلية والعلة القابلية بان الاول تقتضي الوجود قبل المعلول دون الثاني وحاصل الرد انك قد عرفت سابقا في شرح قول المصنف واجيب بان
العلة مطلقا سواء كانت علة فاعلية او قابلية تقتضي نحوا من الوجود قبل المعلول فالفرق بينهما باقتضاء الاول الوجود دون الثاني غير صحيح **قوله** فمستفيد
الوجود تفريع على قوله قد عرفت وايراد على تفسير الشارح لمستفيد الوجود بالعلة القابلية وحاصله ان مستفيد الوجود ليست علة قابلية للوجود لان

من تحقيق حسن ... فاضل مرزا جان رح

المقصد الثاني في انه مشترك

النظر عن وجوده وحده فان تقويمه للماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والا لامتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود فالمنع الذي ورد تموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود مندفع لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة والفرق بين صورة النزاع التي هي العلة الفاعلية وبين ما جعلتموه مستند المنع وهو العلة القابلية والمقومة بين قد انكشف غطاؤه فلا يستلزم جوازه جوازه اي جواز السند لجواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرنا اشتباه اصلا وثالثها انه زائد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعا فههنا بحثان الاول انه زائد على الماهية في الممكن بوجوه اربعة الاول ان الماهية الممكنة من حيث هي هي تقبل العدم والا اي وان لم تقبل العدم لارتفع عنها الامكان واتصفت بالوجوب الذاتي ولا شبهة في ان الماهية الممكنة حال كونها ماخوذة مع الوجود تاباه والا لجاز ان تكون موجودة ومعدومة معا ولو كان الوجود نفس الماهية الممكنة او جزءها لم تكن كذلك بل كانت تابى العدم من حيث هي هي ايضا اما على تقدير

مرآة لملاحظة الطرفين وغير مستقل بالمفهومية فكل من الطرفين كان معتبرا في جانب المعلول ثم كان اجزاء المستفيد معتبرة في جانب العلة بناء على انه معتبر في جانب المعلول من حيث الاجمال قد عرفت ايضا ان مقوم الماهية من حيث انه مقوم يجب ان يكون موجودا نعم يمتنع ان يكون الوجود قيدا للمقوم لكن يجب ان يكون شرط التقويم **قوله** والا لامتنع الخ لا يخفى انه يمتنع خلو الماهية عن احد الوجودين فلا يمكن الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود **قوله** فلان الوجود الخ لا يخفى ما فيه فالاولى ان يستدل على نفي العينية بما استدل على نفي الجزئية

اثر الجعل المؤلف هو اتصاف المستفيد بالوجود من حيث ان ذلك الاتصاف مرآة لملاحظة الطرفين الموصوف والصفة وغير مستقل بالمفهومية اذ لا يتصور الاتصاف الا بينهما ولما كان الاتصاف اثر الجعل وهو لا يتصور الا بين طرفين وكان كل منهما معتبرا في جانب المعلول فلم يكن المستفيد علة قابلية كما زعمه الشارح **قوله** ولما كان اجزاء المستفيد الخ هذا دفع دخل مقدر وهو ان اجزاء المستفيد لما كانت معتبرة عندهم في جانب العلة بناء على ان تحقق المستفيد لا يمكن الا بتحقق اجزائه ولا يخفى ان المستفيد عين اجزائه فيكون المستفيد ايضا علة للوجود فكيف يعتبر في جانب المعلول كما قاله المحشي وتقرير الدفع ان المستفيد يعتبر في جانب المعلول من حيث الاجمال ان لا يلاحظ فيه الاجزاء مفصلة فكون الاجزاء معتبرة في جانب العلة لا ينافي اعتبار المستفيد من حيث الاجمال في جانب المعلول لما بينا فيه اعتبار المستفيد من حيث التفصيل في جانب المعلول **قوله** قد عرفت الخ ناظر على قول الشارح ان المقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن الوجود والعدم وحاصله انك قد علمت انفا ان الاجزاء المحمولة من حيث انها اجزاء متقدمة على الكل وعلة له فالمقوم من حيث انه مقوم يجب وجوده فلا فرق بينه وبين العلة المفيدة للوجود **قوله** من حيث انه مقوم احترز بها عن الاجزاء العقلية لانها ليست اجزاء حقيقة بل مسامحة فالكل ليس مركبا منها بل تنحل اليها **قوله** نعم يمتنع الخ هذا دفع دخل مقدر وهو انه لما وجب كون المقوم من حيث انه مقوم موجودا فلا بد ان يكون الوجود قيدا له فيكون هو ايضا مقوما للماهية فلا بد من وجود ذلك الوجود وهو ايضا يكون قيد المقوم فلا بد من وجوده وهكذا وتقرير الدفع ان الوجود ليس قيدا للمقوم ليرد ما توهم بل الوجود شرط للتقويم والشرط خارج عن المشروط فلا يجب كونه متقيدا بالوجود الاخر وهكذا **قوله** لا يخفى الخ هذا ايراد على الشارح حيث قال لو لم يكن دخول المقوم في الماهية واعتباره فيها بحسب ذاتيهما بلا اعتبار وجود وعدم لامتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم مع انه ليس بممتنع لان كثيرا ما لا نجزم بوجود الماهية واجزائها ولكن نجزم بدخول الاجزاء فيها وكونها مقومة للماهية وحاصل الايراد اثبات ان الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود ممتنع لانه يستحيل خلو الماهية عن احد الوجودين الخارجي والذهني فلا يمكن الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود **قوله** لا يخفى ما فيه اي في قول الشارح فلان الوجود يابى عن قبول نقيضه من الفساد لان عروض نقيض الشيء له مما لا استحالة فيه كما عرفت سابقا بالتفصيل **قوله** بان يستدل على نفي الجزئية بان يقال لو كان الوجود عين الماهية كانت الماهية

المقصد الثاني في انه مشترك

من حيث انه موجود للماهية لزم جواز كونها موجودة ومعدومة معا ١٢

كون الوجود نفسها فلان الوجود يأبى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية تكون من حيث هي هي مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر واجيب عنه اي عن هذا الوجه بانك ان اردت بقبول العدم ان الماهية الممكنة تثبت في الخارج خالية عن الوجود متصفة بالعدم فممنوع لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا بل هي نفي صرف وان اردت بقبول العدم ارتفاعها بالكلية فلا نم انها لو كانت نفس الوجود او كان الوجود جزءا لها لما قبلته اي لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك لان الوجود نفسه يرتفع بالكلية لانا اذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اتصافا بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها الوجه الثاني انا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع

قوله فلا نسلم انها الخ قد تفطنت انفا ان محل الخلاف هو حقيقة الوجود فتلك الحقيقة اذا كانت عين الممكن او جزءه كان حمل الوجود عليه واجبا لكونها مصداق الحمل وحمل العدم عليه ممتنع لامتناع اجتماع النقيضين وايضا يمكن تعلق الجعل بكون الممكن موجودا وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن او جزءه والا يمكن لامتناع تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته ثم لا يخفى ان هذا الدليل وما يقرب منه لا يجري في الاعراض لان وجودها بعينه وجودها في الموضوع وعينية هذا النحو من الوجود لا ينافي الامكان بل يؤكده كما نبهناك عليه سابقا قوله الوجه الثاني الخ الكلام في ان الممكن منشأ وجوده

من حيث هي هي مصداق حمل الوجود ومنشأ لانتزاعه ماخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم والا يجاز ان تكون الماهية موجودة ومعدومة معا انما قال فالاولى ولم يقل فالصواب لانه يمكن ان يوجه كلام الشارح بان يقال الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو منشأ لانتزاع الوجود بالمعنى المصدري ومصداقه وهو ابي عن قبول نقيضه كما عرفت قوله قد تفطنت الخ هذا اثبات للمقدمة الممنوعة وهي ان الوجود اذا كان عين الماهية لا تقبل الماهية العدم قوله هو حقيقة الوجود بمعنى ما به الموجودية لا الوجود المصدري قوله لكونها اي كون نفس الماهية مصداق حمل الوجود من غير احتياج فيه الى الغير قوله حمل العدم عليه ممتنع فيه نظر ظاهر وهو ان كون مصداق الوجود عين الماهية لا يستلزم عدم ارتفاعها وان ارتفع الماهية عن الواقع فترتفع الوجود بارتفاعها والواجب لا يقبل الارتفاع اصلا وحيث ان مصداق الوجود نفس الحقيقة الواجبة كما سبق ذكره فاذا كانت عين الماهية يستحيل ارتفاعها بالكلية قوله وايضا يمكن الخ هذا وجه ثالث بيان ان الوجود اذا كان عين الماهية كان حمله عليها واجبا يستحيل ارتفاعها حاصله ان الجعل متعلق بسائر الممكنات بالضرورة وعلى تقدير عينية الوجود للماهية يلزم استحالة تعلق الجعل بها لاستلزامه المحال وهو تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته فما يستلزمه وهو تعلق الجعل محال مع انه باطل فلو كان تعلق الجعل بالماهية الممكنة محالا لصارت واجبة لذاتها ويرد عليه ان اراد بتعلق الجعل بالماهية الممكنة ان تصير متقررة او لا ثم تصير موجودة بجعل الجاعل فهو ممنوع لان الماهية الممكنة عند القائلين بعينية الوجود لا تصلح للمجعولية الا بجعل واحد بسيط يتقرر به الماهية وان اراد بتعلق الجعل كونه موجودا بحيث يتقرر الماهية بجعل الجاعل تقررا عين وجوده فذلك لا ينافي العينية او تعلق الجعل بالشيء وذاتياته بحيث يجعل الشيء متقررا تابعا وتقرر ذلك الشيء بعينه يكون تقرر ذاتياته غير مستحيل انما المستحيل تخللا بين الذات والذاتيات بان يتعلق الجعل اولا بالذات ثم يجعل ذاتياته تابعا له بالجعل المستانف ويجوز ان يكون ههنا جعل واحد بسيط يتعلق بالماهية وهو بعينه يتعلق بوجوده فجعل الماهية لا يكون مغايرا لجعل وجوده بل جعلها بعينه جعله وهذا جائز لا شبهة فيه قوله ثم لا يخفى ان هذا الدليل اي الدليل الذي ذكره المصنف قوله وما يقرب منه وهي الدلائل التي لزم منها رفع الامكان الذاتي للماهيات قوله بل يؤكده اي يؤكد الامكان لان الاعراض على هذا التقدير بنفسها تصير محتاجة الى المحل قوله كما نبهناك عليه سابقا في قوله لانا نقول في جواب الاعتراض المذكور في قوله لا يقال الوجود القائم بالغير الخ وههنا ابحاث يجب بها الوهم لكن خوف الاطالة قوله الكلام في ان الخ هذا رد على ما قال في الوجه الثاني من ان الشك في وجود الماهية مع تعقلها ينافي عينية الوجود لها وحاصل

الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به لا يقال الشك انما يتصور في وجودها الخارجي دون الوجود الذهني قلنا ان الوجود الذهني نفس التعقل والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها الذهني قال الازهر مما ذكرتم ان الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءها والكلام في الوجود المطلق وانه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير تسليم الوجود الذهني لا نسلم اذ تحقق الوجود الذهني حال كون الماهية معقولة متصورة لا يمنع الشك فيه لان حصول شيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته فان الشعور بالشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه ولذلك اختلف فيه اي في الوجود الذهني ومن اثبته اثبته ببرهان لا بكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه لوجب الجزم به

الخاص كما سبقت الاشارة اليه لا شك ان الشك في الوجود لا ينافي العينية بهذا المعنى **قوله** الكلام في الوجود المطلق اي في الوجود مطلقا فان الكلام ليس في الوجود المطلق ولا في مطلق الوجود بل في وجود مطلقا كما يظهر بالتامل **قوله** فان الشعور بالشيء الخ بيان ذلك ان التصور يطلق على معنيين احدهما حصول الصورة في الذهن وثانيهما الصورة الحاصلة فيه والمراد ههنا هو الاول لا شك ان كون التصور حصول الصورة مما يشك فيه ولذا

الرد ان معنى عينية الوجود في الكل ان ذاته تقوم مقام الوجود الخاص في ترتب الآثار ومعنى غيرية الوجود له ان ذاته لا تقوم مقام الوجود الخاص في ترتب الآثار كما سبقت الاشارة في المقصد الاول في تقرير مذهب الاشعري من ان المراد بالعينية ان يكون مصداق حمل الوجود نفس ذات الموضوع وبالغيرية ما لا يكون كذلك ولا شك ان الشك في الوجود لا ينافي العينية بمعنى كون مصداق حمله نفس الماهية لجواز ان تعقل الماهية التي هي مصداق الوجود ويشك في الوجود اذا كانت الماهية مصداقا له وهذا ظاهر **قوله** بهذا المعنى كون الماهية مصداقا لحمل الوجود عليها وانما ينافيه كون الوجود عينا للماهية بحسب الحمل الاولي **قوله** اي الوجود مطلقا يعني ان الكلام في كون الوجود زائدا على الماهية انما هو في وجود مطلقا اي وجود خاص سواء كان خارجيا او ذهنيا فتعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده لا يلزم منه الا زيادة الوجود الخارجي على المثلث دون الوجود الذهني مع ان المطلوب اثبات زيادة الوجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لان الدليل يثبت زيادة الوجود الخارجي فقط والمدعى زيادة الوجود الخارجي والوجود الذهني كليهما **قوله** فان الكلام ليس في الوجود المطلق ولا في مطلق الوجود لانه لو كان المدعى اثبات زيادة الوجود المطلق او مطلق الوجود على الماهية لتم التقريب اذا ثبت زيادة الوجود الخارجي فقط لانه اذا زاد الوجود الخارجي على ماهية المثلث مثلا صح ان يقال الوجود المطلق او مطلق الوجود زائد على الماهية لان تحقق الشيء المطلق ومطلق الشيء انما يكون بتحقق فرد ما فاذا زاد فرد من الوجود زاد الوجود المطلق ومطلق الوجود ولما كان الدليل قاصرا عن المدعى فان المدعى يكون على هذا التقدير اثبات زيادة مطلق الوجود او الوجود المطلق اي فرد ما منه على الماهية وهو حاصل الدليل فلا بد من ان يقال الكلام في زيادة الوجود مطلقا اي كلا الفردين سواء كان خارجيا او ذهنيا حتى يصح ايراد المعترض على الدليل فيستقيم قول الشارح فيكون الدليل قاصرا عن المدعى هذا غاية التوضيح لكلام المحشي **قوله** كما يظهر بالتامل ان الكلام في وجود مطلقا لا في الوجود المطلق او مطلق الوجود والا لتم الدليل ولما كانت قاصرا عن المدعى بعضهم لما لم يطلع على مراد المحشي ضل واضل كثيرا **قوله** بيان ذلك الخ حاصله على التحصيل بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان الشعور لما كان مرادفا للتصور كان له معنيان الاول المعنى المصدري وهو حصول صورة الشيء في الذهن والثاني الصورة الحاصلة في الذهن والمراد بالشعور ههنا المعنى الاول لان المعنى الثاني من الاوصاف الانضمامية للنفس وعلمها بنفسها واوصافها الانضمامية علم حضوري والعلم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان بالذات والاعتبار فالشعور بالمعنى الثاني يستلزم شعور ذلك الشعور اذ شعور الشعور على هذا التقدير نفسه ولما اذا اريد بالشعور المعنى الاول يعني حصول الصورة كان معنى انتزاعيا ويكون علمه حصوليا فالشعور بهذا المعنى لا يستلزم

المقصد الثاني في انه مشترك

لما انكره ما قيل لما احتيج الى برهان وايضا فالماهية الخارجية اى المتحققة فى الخارج اذا لم تكن معقولة لاحد خالية عن الوجود الذهنى فيغايرها فلا يكون نفسها ولا جزءها ايضا فبهذا ايتم الجزء الاخير من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة فى الذهن خالية عن الوجود الخارجى فيكون زائدا عليها ايضا اذ يتوجه عليه انا لا نسلم حصول الماهية

انكره المتكلمون فالشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بحقيقة هذا الشعور وان سلم فلا يستلزم التصديق بثبوتها بل نقول حصول الصورة فى الذهن وجود ظلى و الوجود الظلى الذهنى من قبيل وجود الشيء فى نفسه والوجود الذهنى ليس نفس التصور قوله ايضا الخ يتوجه عليه انه لا يدل على زيادة الوجود الذهنى على الماهية التى لا ينفك عنها الوجود الذهنى ... انما يتم اذا كان المراد بالوجود الذهنى الوجود فى الاذهان السافلة فقط قوله اذ يتوجه عليه الظاهر ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهنى نعم يتوجه ... لا يدل على

الشعور بذلك الشعور لان العلم والمعلوم فى العلم الحصولى ليسا متحدين كذلك واذا لم يستلزم فيجوز ان يشك فى كون الشعور حصول الصورة ولو كان الشعور اى الشعور باستلزام الشعور بحقيقة هذا الشعور لم يبق للمتكلمين مجال الانكار بالحصول الذهنى فعلم انه غير مستلزم له وجه لا يشك فيه هو المطلوب قوله وان سلم الخ يعنى لو سلم استلزام الشعور بالشيء للشعور بذلك الشعور فلا نسلم استلزامه للتصديق بثبوت حقيقة الشعور لذلك الشعور والوهم ثبوتها او الشك لا يفيد المطلوب قوله بثبوتها اى بثبوت حقيقة الشعور لذلك الشعور قوله بل نقول هذا رد على ما قال المعترض ان الوجود الذهنى نفس التعقل حاصله ان حصول الصورة فى الذهن وجود ظلى يحصل الربط بين الشيئين وتثبيت احدهما للآخر والوجود الذهنى من قبيل وجود الشيء فى نفسه اى كون الشيء موجودا فى حد ذاته ولو فى ظرف ... عبارة عن الربط بين الشيئين فاذا كان احد الوجودين مغايرا للآخر والتصور عبارة عن احدهما والوجود الذهنى عن الآخر فلا يكون الثانى عين الاول كذا فى حاشية جدى واستاذى قدس سره قوله يتوجه عليه ايراد على ما قال المعترض ان الماهية التى موجودة فى الخارج لا يكون لها وجود ذهنى فيغايرها الوجود الذهنى لها فلا يكون نفسها ولا جزءها وهو المدعى وحاصله ان الثابت بهذا التقرير انما هو زيادة الوجود الذهنى على الماهية الخارجية الغير المعقولة الخالية عن الوجود الذهنى لكنه لا يدل على مغايرة الوجود الذهنى للماهية التى لا ينفك عنها الوجود الذهنى كالمعقولات الثانية مثلا فانها لا توجد الا فى الذهن فلا يكون الوجود الذهنى زائدا فى تلك النوع عن الماهية وحينئذ لا يثبت زيادة الوجود الذهنى مطلقا اى فى جميع الماهيات مع انه المدعى قوله مع انه انما يتم الخ رد آخر على قول المعترض حاصله ان كلامه انما يتم لو اريد بالوجود الذهنى الوجود فى الاذهان السافلة فانه يمكن خلو الماهية الخارجية عن هذا الوجود ويمكن انفكاكها عنه بان لا يتعقلها احد اما اذا اريد بالوجود الذهنى الوجود فى الاذهان مطلقا سواء كانت عالية او سافلة فلا يتم هذا التقرير لانه لا يمكن خلو الماهية الممكنة الخارجية عن الوجود فى الاذهان العالية اذ سائر الماهيات عند الحكماء موجودة فى اذهان العقول العالية وفيه ان هذا التقرير على مذهب المتكلمين وهم لا يقولون بارتسام جميع الماهيات فى المبادى العالية ولو سلم فالماهية الخارجية المخصوصة المختلطة بالمواد ليست حاصلة فى المبادى العالية فوجودها الذهنى ينفك عنها فافهم قوله الظاهر رد على قول الشارح اذ يتوجه عليه انا لا نسلم حصول الماهية فى الذهن حاصله ان الظاهر من قول المعترض الكلام فى الوجود المطلق وقول الشارح على تقدير تسليم الوجود الذهنى ان الكلام فى زيادة الوجود عينية بعد تسليم الوجود الذهنى فكيف يصح ما قال الشارح من عدم تسليمه واجيب بان الكلام بعد تسليم الوجود الذهنى لا بعد تسليم وجود الماهية فى الذهن بالكنه فيجوز ان يكون الماهية فى الذهن بوجه من الوجوه خالية عن الوجود الخارجى فيلزم زيادة الوجود الخارجى على وجه من وجوه الماهية لا على نفسها ورد عليه ان ذلك الوجه ايضا ماهية من الماهيات فان كان من الموجودات الخارجية كالماهية لزم الترجيح بلا مرجح بحصول ذلك الوجه وعدم امكان حصول الماهية بنفسها فى الذهن وان لم يكن وجود فى الخارج فكيف يمكن كونه وجها لماهية الخارجية بحيث يكون تعقل الماهية الخارجية بتعقل ذلك الوجه فافهم قوله نعم يتوجه عليه هذا بيان للايراد على نحو آخر على ما قال الشارح حاصله ان الماهية الموجودة فى الذهن الخالية عن الوجود الخارجى يدل الدليل على زيادة الوجود الخارجى عليها لانفكاكه عنها لكنه لا يدل على زيادة الوجود الخارجى على الماهية التى لا ينفك عنها الوجود الخارجى لانها ليست خالية عنه اصلا والمقصود اثبات الزيادة فى جميع الماهيات

المقصد الثالث فى انه مشترك

الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعني القاضي الا ان يقوي ما حاصل الدليل الذي هو الوجه الثاني انا نعلم اي الممكن كالمثلث مثلا تصورا فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعلم اي وجود الممكن تصديقا لان الشك في الوجود ينافي التصديق به كالتصديق فيصير وهكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا ينتج اذ الوسط غير مكرر وليس ورود اذا الاستدلال الى ليس كما توهمه هذا الفاضل بل بانا نشك في ثبوتها اي ثبوت الوجود للماهية المعقولة ولا شيء من الماهية وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتياته له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انا لا نجوز الشك في جزء

زيادة الوجود الخارجي على الماهية التي لا ينفك عنها الوجود الخارجي ولك ان تقول الماهية من حيث انها موجودة في الذهن ليست موجودة في الخارج ومن حيث انها موجودة في الخارج ليست موجودة في الذهن فيكون كل من الوجودين زائدا عليها قوله قال بعض الفضلاء الخ قد جوز بعضهم ان يحمل التعقل على التصديق وهو لا يخلو عن التكلف قوله بل بانا الخ على هذا التقدير يستدرك ذكر تعقل الماهية ولك ان تقرر هذا الدليل بان التعقل اي التصور فقط تعقل الماهية دون

الخارجية وهو غير حاصل الا ان يقال كل ماهية خارجية موجودة في الاذهان العالية وحينئذ ينفك عنها الوجود الخارجي قوله ولك ان تقول الخ دليل آخر من قبل المحشي على اثبات زيادة الوجود على الماهية مطلقا سواء كانت خارجية او ذهنية وحاصله ان الماهية متصفة بما هو ضد للوجود الذهني وهو الوجود الخارجي ولو كانت متصفة بما هو ضد للوجود الخارجي وهو الوجود الذهني لوازمه فينفك كل من الوجودين عن الماهية اذا اتصفت بالآخر لامتناع اجتماع المتنافيين فيكون كل منهما زائدين على الماهية وهو المبتغى لان ما هو ذاتي للشيء لا انفكاك عنه بأي وجه قوله جوز بعضهم اي جوز بعض الفضلاء ان يحمل لفظ التعقل في قوله انا نعقل الماهية الممكنة على التصديق فيكون تقرير الدليل كذا انا نصدق بالماهية مع الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفس الماهية اذ الشك في الوجود ينافي التصديق به قوله وهو لا يخلو عن التكلف يعني ما جوز ذلك البعض من حمل التعقل على التصديق لا يخلو عن التكلف اذ من الظاهر ان متعلق التصديق لا يكون نفس الماهية فلا بد ان يحمل الماهية على نفسها ويقال انا نصدق بان الماهية ماهية مع الشك في وجودها وهو خلاف الظاهر فان قوله مع الشك في وجودها قرينة صارفة عن الظاهر اذ الشك في الوجود لا ينافي التصور بالماهية وانما ينافي التصديق بها فلا بد ان يحمل التعقل على التصديق ويحمل الماهية على نفسها فيقرر الدليل كذا انا نذعن بان ماهية المربع مربع مع الشك في وجوده فلو كان الوجود عين ماهية المربع لاستلزم الاذعان بثبوت المربع لنفسه الاذعان بثبوت الوجود له وهذا ظاهر قوله على هذا التقدير اي على تقدير ان يقدر لفظ الثبوت بعد الشك في قول المستدل مع الشك في وجودها ويكون حاصل قوله مع الشك في ثبوت وجودها للماهية يستدرك ذكر تعقل الماهية لان الشك في ثبوت الوجود للماهية يستلزم تصور تلك الماهية اذ لا يمكن الشك في ذلك الثبوت بدون تعقل المثبت والمثبت له اعني الماهية فلا حاجة الى ذكره على حدة بقوله انا نعقل الماهية الممكنة الخ وانت تعلم انه لو لم يقدر لفظ الثبوت لكان ذكر التعقل زائدا ايضا لان الشك في وجود تلك الماهية المعينة تستلزم تصورها قطعا اللهم الا ان يحمل التعقل على التصديق كما يرجع الى ما قال بعض الفضلاء قوله ولك ان تقرر هذا الدليل لا يخفى ان مرجع هذا التقرير اثبات المطلوب بالشكل الثالث هكذا

التصور فقط يعني بدون الشك تعقل للماهية ولا شيء من التصور فقط تعقلا بالوجود فينتج ان بعض التعقل للماهية ليس تعقلا بالوجود وهو معنى قوله دون الوجود وكذا التصور مع الشك تعقل بالوجود ولا شيء من التصور بالشك تعقلا بالماهية فينتج ان بعض التعقل بالوجود ليس تعقلا بالماهية وهذا معنى قوله دون الماهية فغاية ما لزم من النتيجتين ان بعض التعقل بالماهية ليس تعقلا بالوجود وبالعكس ومفاد ذلك ان بعض الماهيات ليس عين الوجود وكذا البعض الوجودات ليس عين الماهية مع ان المدعى ان كل الماهيات ليس عين الوجود وبالعكس فلا يتم التقريب فان قلت لم جعلت النتيجة في كل من القياسين سالبة جزئية قلت لما ثبت في علم الميزان ان الشكل الثالث لا ينتج الا جزئية ومن زعم ان النتيجة في قولنا المذكور سابقا الوجود ليس عين الماهية والماهية ليست عين الوجود فقد سها سهوا ظاهرا

المقصد الثاني في انه مشترك

اذا كانت الماهية معقولة بالكنه و لا نم ان شيئا من الماهيات معقولة لكن لك ان تبين المثال الجزئي كلا يصح لقاعدة الكلية فيجوز ان يكون بعض ما لم نتعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم نشك في وجودها فما ذكرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى كل وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل وجود زائد عليها الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها فائدة معنوية تامة بل كان بمنزلة قولنا السواد سواد و الموجود موجود و هو مما لا يعتد به و لا يظهر ان يقال و كان كقولنا السواد ذو سواد و الوجود ذو وجود قيل لو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ذو لون و ليس فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه الوجه الرابع انه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لكان اما نفسها او جزءها و الاول باطل لانا نعقل الوجود مشتركا دونها اي دون الماهية لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة و ما يتوهم من ان الكل ذات واحدة تتعدد بحسب الاوصاف لا غير فالمقيد ان بطور العقل فيقال انه مكابر

الوجود و التصور مع الشك تعقل الوجود دون الماهية فالوجود لا يكون نفس الماهية بالضرورة **قوله** و لا نسلم الخ يعني لا نم ان شيئا من الماهيات معقولة بالكنه التفصيلي و الا فتصور بعض الماهيات بالكنه الاجمالي مما لا شك فيه **قوله** و الاظهر الخ لا يخفى ان قولنا السواد موجود على التقدير لم يكن صحيحا الا بحمل غير مفيد و كان هذا المستدل اخذ محل الخلاف الموجود دون الوجود **قوله** و الاول باطل الخ لا يخفى ان محل الخلاف ليس ما يطلق عليه لفظ الوجود

قوله يعني لا نسلم توجيه لما قال الشارح من عدم تسليم كون الماهية من الماهيات معقولة بالكنه اذ يرد عليه ان تصور بعض الماهيات بالكنه الاجمالي مما لا شك فيه فاختص الاشياء بالوجه و علم الوجه في التصور بالوجه علم بكنه الشي على ما سبق فدفعه ان الشارح منع تعقل الماهية بالكنه مطلقا بل بالكنه تفصيلا **قوله** لا يخفى الخ تفصيل المقام ان المستدل على زيادة الوجود قال لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها فائدة و كان قولنا السواد موجود بمنزلة لا يفيد فائدة معنوية معتدا كقولنا السواد سواد و الموجود موجود و هما لا يعتد به لا يفيد فائدة لان السواد لما صارت عين الوجود فحمل الوجود عليه كحمل السواد عليه و كحمل الموجود على الموجود و لما كان في هذا التشبيه نوع خفاء لان كون الوجود عين السواد و بالعكس يستلزم ان يكون قولنا السواد موجود بمنزلة السواد ذو سواد او الوجود على هذا التقدير يعني الاسود اي ذو سواد و كذا قولنا السواد موجود يكون بمنزلة قولنا الوجود ذو وجود هذا الظاهر عدل عنه الشارح و قال الاظهر ان يقال الخ فاورد عليه المحشي ان ما ذكره الشارح ليس بظاهر اذ المستدل يقول ان الوجود لو كان عين الماهية لا يكون الحمل مفيدا للفائدة معنوية لكان صحيحا في نفسه و لا يخفى ان حمل الحمل عدم افادة يستقيم في تشبيه المصدر دون المشتق على تقدير الشارح لا يصح الحمل اصلا لان حمل المشتق يعني ذو سواد و ذو وجود على السواد و الوجود انما يستلزم قيام مبدء المحمول بالموضوع اعني السواد و الوجود و اذا كان المبدء عينه فلا يكون ههنا قيام فكيف يصح الحمل فاورد الشارح الظهر ليس بمنطبق على الدليل فلا يكون اظهر فضلا عن اظهرية **قوله** و كان هذا المستدل هذا دفع دخل مقدر تقريره انا لا نسلم تقرير الشارح اظهر فيكون تقرير المص اظهر لان عينية الوجود للسواد و بالعكس لا يستلزم ان يكون قولنا السواد موجود كقولنا السواد سواد و الموجود موجود بل كقول الشارح السواد ذو سواد و الوجود ذو وجود فلم ينطبق المثال على الدليل فلا يكون اظهر و حاصل الدفع ان المستدل اخذ محل الخلاف بينهم في العينية و الزيادة الموجود اي المشتق دون الوجود اي المبدء و اذا كان كذلك كان الموجود عين السواد و بالعكس دون الوجود فينطبق المثال على الدليل **قوله** كان هذا المستدل في ايراد لفظة كان اشارة الى ضعف هذا التوجيه بعده اذ الامور العامة لا يختص المشتقات بل تعمها و المبادي فلا معنى لكون الموجود عين الماهيات بخلاف الوجود و ليس المراد بالعينية حمل المعنى المصدري بالمواطاة على الماهية بل حمله عليها بالذات كما سبق فلا يكون التوجيه مع دلالة الادلة السابقة باسرها على زيادة الوجود و كذا الاخفة فارادة الموجود من لفظ الوجود مع عدم مطابقة السباق و السياق بعيد جدا و لا يجب ان يحمل الشارح قرينة على ارادة المعنى البعيد لجواز ان يكون مبنيا على تجوز المبدء و المشتق **قوله** لا يخفى الخ ايراد على جعل اشتراك الوجود دليلا على عدم العينية بان الوجود المشترك

المقصد الثاني في انه مشترك

لا يلتفت اليها ولكن الثاني باطل اذ لو كان الوجود جزءا للماهيات لكان اعم الذاتيات للشركة بين الموجودات اذ لا ذاتي لها اعم منه فكان جنسا لها ان كان محمولا عليها والا لكان جزءا مشتركا مثل الجنس ويمايز انواع المبدء بجزء يخصه بفصول او باجزاء مختصة مثل الفصول هي ايضا موجودة لكونها مقومة واجزاء للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسا لها اي لتلك الفصول ايضا اذ الفرض انه جنس للموجودات كلها اي فللفصول فصول اخر كذلك اي موجودة ايضا ويلزم التسلسل وترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية وانه محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط

بل مراد الشيخ الاشعري من عينية هو بعينه مراد الحكماء الا انهم جعلوا من خواص الواجب مناط الواجبية والشيخ الاشعري جعلها من خواص الموجود ومناط الموجودية وصرح بذلك كثير من الاعلام كشارح الصحائف وشارح المقاصد **قوله** لكان اعم الذاتيات له فانقلت ما الحاجة الى ذلك بل يكفي ان يقال لو كان الوجود جزءا للماهيات لكان لها جزء وكان الوجود جزءا له فننقل الكلام الى جزء آخر منه وهكذا فيلزم ترتب الاجزاء الى غير النهاية قلت قرر هذا الوجه بهذا اشارة الى ان الوهم ذهب الى جزئية الوجود بان يكون جنسا او مثل الجنس ثم على هذا التقدير يلزم ايضا كون الوجود جزء الشيء وجزء الجزء بمراتب غير متناهية وكون الشيء جزء نفسه وجزء جزئه كذلك وكون الحقيقة الواحدة حقائق غير متناهية والحق ان نفي جزئية الوجود اجلى من هذه المقدمات **قوله** اذ المركب الخ اعترض عليه بعض المحققين

هو المعنى المصدري والعين مصداقه على ما سبق فمن الجائز ان يكون المعنى المصدري مشتركا بين سائر الماهيات زائدة عليها والمصداق يكون عينا لها لان اشتراك الوجود بالمعنى الاول لا ينافي عينيته بالمعنى الثاني وكذا عينيته بالمعنى الثاني لا ينافي اشتراك المعنى الاول بل ينافي اشتراك المعنى الثاني **قوله** بل مراده الخ ترقى عما سبق بان اشتراك الوجود بالمعنى الثاني ايضا لا ينافي عينيته اذ مراد الشيخ الاشعري من عينية الوجود للماهية ومراد الحكماء من عينيته للواجب مفهوم ان حمل الوجود على الماهية بالذات والاشتراك المعنوي لا ينافي هذا المعنى ليجوز ان يكون الوجود نفس الماهية بمعنى ان مصداق حمله عليها ما هي نفس الماهية من حيث هي هي لا شيء آخر والاشتراك لا ينافيه فالاستدلال على نفي العينية باثبات اشتراكه لا يتم على هذا التقدير ايضا **قوله** الا انهم الخ استثناء من السابق كانه قال مراد الشيخ الاشعري والحكماء واحد من جميع الوجوه الا في هذا الوجه **قوله** جعلوا اي عينية الوجود **قوله** جعلها اي عينية الوجود **قوله** صرح بذلك اي باتحاد المراد والفرق المذكور **قوله** فانقلت الخ محصوله لا حاجة في ابطال الشق الثاني من الترديد الى ما ذكر في المتن بل يكفي في لزوم التسلسل ان يقال الخ **قوله** قلت الخ جواب عن الايراد المذكور بقوله فانقلت حاصله ان تقرير هذا الوجه بما قرره المصنف والشارح اشارة الى ان الوهم ذهب الى ان الوجود جزء الماهية بان يكون جنسا لها او مثل الجنس في الاشتراك والاعمية فيه وكفى ما قال المعترض **قوله** ثم على هذا التقدير الخ هذا دليل آخر على نفي جزئية الوجود مفصلا على تقدير جزئية الوجود لزم ايضا كون الوجود جزء الشيء وجزء الماهية بجزء الشيء وهو الجزء الآخر فيلزم من جزئية الوجود للشيء بجزء فجزء جزئه وهكذا الى مراتب غير متناهية **قوله** وكون الشيء الخ يعني يلزم كون الشيء جزء النفس وجزء الجزء بالمراتب الغير المتناهية لان الوجود ايضا من الماهيات والمفروض ان الوجود جزء لكل ماهية فيكون جزء النفس وكذا جزء الوجود ايضا من الماهيات والوجود جزء لكل ماهية فيكون جزء الجزء وهكذا بمراتب غير متناهية **قوله** كذلك اي بمراتب غير متناهية **قوله** كون الحقيقة الواحدة يعني يلزم على هذا التقدير كون الحقيقة الواحدة اي الوجود حقائق مختلفة لان حقيقة الجزء غير حقيقة الكل فالاجزاء التي تركب منها الكل غير الاجزاء التي تركب منها الجزء فيكون لكل واحد منها حقائق مختلفة واذا كان الوجود جزء هذه الحقائق المختلفة يكون لحقائق مختلفة ايضا فيلزم كون الحقيقة الواحدة حقائق مختلفة غير متناهية وفيه انه يجوز ان يكون الوجود جنسا عاليا تشترك فيه سائر الماهيات **قوله** والحق ان نفي جزئية الوجود الخ يعني انه لا حاجة في نفي جزئية الوجود الى تلك المقدمات الخفية لان نفي جزئية الوجود اجلى منها فان الوجود الحقيقي مصداق الموجودية فاذا تقرر كان موجودا بنفسه من غير ان يتعمل وجوده شيئا آخر الا الصالح للجنسية التي فيها ابهام ولا الفصلية التي ليست من الحقائق المتحصلة والوجود المصدري من تميز من الموجودات ووصف لها بديهية وانكاره مكابرة ووصف الشيء لا يكون جزءا له كذا في حاشية بحر العلوم نور الله مرقده **قوله** اعترض عليه المحقق هو العلامة

لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لابد فيها من الواحد لانه مبدأ الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة ايضا فقد ثبت انه يوجد في تلك الفصول المرتبة الى ما لا نهاية له فصل هو بسيط وواحد فينقطع بطلان السلسلة التي فرضت غير متناهية وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزء العرض او عرض فلا يكون جزء الجوهر فقد بطل كونه جزء الموجودات بدليل ثان والجواب عن الوجه الرابع ان يختار كون الوجود جزءا ويجاب عن الدليل الاول بان يقال يجوز انه قد يكون جنسا للانواع التي انواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو ان كل وجود زائد ونقيضه سلب جزئي فيجوز ان يكون الوجود

بان المركب العقلي اذا وجد في الذهن بوجود واحد اجمالي لا يتصور انتهاؤه الى البسيط لانتفاء التركيب على ذلك التقدير ذهنا وخارجا واذا حلله العقل لا يلزم انتهاؤه اليه لجواز ان لا يقف التحليل عند حد كما في تجزي المتصل الواحد انت خبير بان المراد من المركب والبسيط ههنا غير المتصل الواحد واجزائه المقدارية فالمركب الخارجي على تقدير انتهائه الى ما هو بسيط في الخارج ينتهي الى بسيط ذهني لان التركيب العقلي يستلزم التركيب الخارجي واطلاق المركب العقلي على البسائط الخارجية من قبيل المسامحة وتشبيه العوارض بالمقومات قال الشيخ الرئيس في التعليقات اجزاء حد البسيط يكون اجزاء الحد لا المقومة وهو شيء يفرضه العقل مما هو في ذاته فلا اجزاء له قوله لان البسيط الخ قال بعض المحققين للمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ المركب مطلقا فان القدر الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء يتقوم بها هو واما انتهاؤها الى

في حاشيته على شرح التجريد الجديد وحاصل الاعتراض ان المركب لا يجب انتهاؤه الى البسيط كما زعمه المصنف اذ المركب العقلي اذا وجد في الذهن بوجود اجمالي لا يلاحظ فيه التركيب من الاجزاء لا يتصور انتهاؤه الى البسيط لان انتهاءه الى البسيط موقوف على التركيب ولا تركيب ههنا ذهنا وخارجا فلا انتهاء لفوات مناطه قوله ذهنا وخارجا اما ذهنا فلانه لوحظ اجمالا من غير التفات الى الاجزاء واما خارجا فظاهر اذ المفروض مركب عقلي بسيط في الخارج قوله اذا حلله العقل ازاحة وهم ربما يتوهم تقريره ان المركب الاجمالي وان لم يلزم انتهاؤه الى البسيط من حيث انه مجمل بالفعل لكن اذا حلله العقل الى اجزائه التفصيلية يلزم انتهاؤه الى البسيط فصح قول المصنف كل مركب لا بد من الانتهاء الى البسيط وسقط الايراد وحصل الازاحة انه لا يلزم الانتهاء الى البسيط عند التحليل ايضا لجواز ان لا يقف التحليل الى حد كما في تجزي المتصل الواحد فان العقل يحلله الى اجزاء تحليلية غير متناهية قوله وانت خبير الخ جواب عن اعتراض ذلك المحقق حاصله ان المراد من المركب والبسيط المذكورين في قول المصنف المتصل الواحد المتحلل الى اجزاء غير متناهية وغير اجزائه المقدارية لان الكلام في كون الوجود جزءا للماهية اي الهوية الموجودة في الخارج فالماهية المركبة في الخارج لا بد ان ينتهي الى بسيط ذهني اذ لو لم ينته في الذهن الى بسيط لم ينته في الخارج كذلك لان التركيب الذهني يستلزم التركيب الخارجي مع انه خلاف المفروض فلا بد من انتهاء كل مركب في الذهن الى البسيط وهو بعينه ما قال المصنف قوله لان التركيب العقلي الخ انت تعلم ان هذا الجواب انما يصح من جانب القائلين باستلزام التركيب الذهني للخارجي لا يصح على مذهب من انكره كالشارح والعلامة القوشجي فيجوز ان يكون ايراد بعض المحققين مبنيا على مذهب المنكرين فلا يندفع بما اجاب به المحشي قوله واطلاق المركب العقلي الخ دفع دخل مقدر كان قائلا يقول ان البسائط الخارجية يطلق عليها المركبات العقلية وينتزع العقل منها اجزاء ذهنية كالجنس والفصل فلو كان التركيب الذهني مستلزما للتركيب الخارجي لما صح هذا الاطلاق فاجاب بالدفع ان هذا الاطلاق ليس من قبيل الحقيقة حتى يصح بل من قبيل المسامحة وتشبيه العوارض بالذاتيات قوله قال الشيخ في التعليقات هذا تاييد لاطلاق المركب العقلي على البسيط الخارجي بالمسامحة حاصله ان الشيخ الرئيس قال في التعليقات اجزاء حد البسيط اجزاء الحد وليست اجزاء القوام حقيقة والحد شيء يفرضه العقل من غير ان يكون له حقيقة في نفس ماهيته فكان البسيط في ذاته بسيطا بلا اجزاء والاجزاء ليست الا على سبيل الحقيقة فاطلاق المركب العقلي عليه يكون مسامحة باعتبار كون حده مركبا قوله قال بعض المحققين الخ وهو العلامة الدواني في حاشيته على شرح التجريد حيث قال للمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان

المقصد الثاني في انه مشترك

ما ليس بمركب اصلا فليس بعد و يا فان الكثرة لابد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتمال على آحاد اخر و هكذا فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق و نثبت
تعلم ان المركب الخارجي العددي حقيقة منحصر في العدد و اجزاؤه وحدات بسيطة و المركب الخارجي الغير العددي لا بد له من الجزء الصوري البسيط بحسب الخارج
و الا لم يكن للمركب فعلية لانه ان فرض فعلية الجزء الصوري بجزء آخر كان فعلية المركب في الحقيقة بهذا الجزء لا بالجزء الاول ثم ان فرض فعلية هذا الجزء
بجزء آخر كان فعلية المركب بهذا الجزء لا بالجزئين الاولين و هكذا فلو لم يكن الاجزاء الصورية منتهية الى الجزء الذي فعليته بنفسه لم يكن للمركب فعلية

فان العدد الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء يتقوم هو بها و اما انتهاؤه الى ما ليس بمركب فليس بينا بنفسه الكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي
لجواز اشتماله على آحاد اخر و كذا اشتمال الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد مشتمل على آحاد اخر لا يكون انسانا و يجوز
كون كل واحد من تلك الآحاد ايضا مشتملا على آحاد اخر لا يكون من نوع تلك الآحاد و هكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق انتهى بعبارة
قوله من الواحد العددي الفرق بين الواحد العددي و الحقيقي ان الاول يجوز ان يكون له آحاد اخر لا يكون من جنس الاول بخلاف الثاني فانه لا يكون مشتملا على
اجزاء اصلا قوله فالاولى ان يتمسك الخ اي ذا المدعي انتهاء المركب الى البسيط الحقيقي و لم يكف هذا البرهان فالاولى ان يتمسك في ابطال تلك الاجزاء الغير المتناهية
ببرهان التطبيق و هو مثاله قال بعض المحقق الدواني تحرير هذا البرهان هو ان المركب لا بد له من اجزاء فان كان شيء منها بسيطا فهو المطلوب و الا كانت الاجزاء غير متناهية
كل واحد مركب من اجزاء مركبة و حينئذ ان لوحظ تلك الاجزاء باسرها بجملة و يذكر ان حصول واحد منها يتوقف على حصول واحد آخر حكم حكم الاول فمن اين
حصل واحد منها حتى يحصل منه واحد آخر من تركيبه يجزم العقل بامتناع حصولها نعم اذا سئل عن جزء مركب معين منها قيل هو مركب من معين آخر و اذا سئل
عن جزء هذا الآخر فقيل هو مركب من معين ثالث و هكذا و اما كانت الاجزاء غير متناهية لا يحصل العقل بجميعها من هذا الوجه و لم يظهر التخلف عنده و الحكم بامتناعه
بهذا الطريق و هذا البرهان اشد و اظهر من برهان التطبيق كما لا يخفى على الواقف بهما فلا يكون الاستدلال اولى من الاستدلال بهذا و اجاب عنه المحقق الدواني في الحاشية
الجديدة بان ما سماه برهانا و جعله اشد من برهان التطبيق لا يرجع الى حقيقة لانه ان اراد بقوله ان لوحظ جملة الى آخره ان هذا الحكم بديهي فممنوع كيف و يسمع النزاع
في مثل هذا المقام على انه حينئذ لا يكون برهانا الا ان حاصله ان الحكم المذكور بديهي و انما يتوقف على تصور الاجزاء الغير المتناهية مجملا و ان اراد الاستدلال عليه
بان توقف كل واحد منها على واحد آخر الى غير النهاية يستلزم امتناعه فهو اول المسألة اذ ليس النزاع الا في ذلك ثم لا يخفى ان الحكماء قالوا بترتب الحوادث المتعاقبة
الى غير النهاية من جانب المبدأ كالصور المتعاقبة على هيولى العناصر و المتكلمون استدلوا على بطلانه بدلائل مبسوطة فكيف يدعى البداهة على انه يرجع الى دعوى
البداهة في نفس المدعى فلا يكون برهانا فضلا عن ان يكون الاستدلال اولى من برهان التطبيق و ان اراد المطالبة بكيفية حصوله فهو ليس من مقدماته مع انه معلل انتهى
بكلامه قوله و انت تعلم الخ هذا جواب لايراد المحقق الدواني رح و اثبات للمقدمة الممنوعة و هي ان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط الحقيقي و حاصله ان المركب
الخارجي على قسمين عددي و غير عددي و المركب الخارجي العددي حقيقة منحصر في العدد لان الكلية و الجزئية حقيقة من عوارض الكم بواسطة من عوارض المتكممات و اجزاء
العدد وحدات بسيطة ليس لها اجزاء ثانيا فثبت ان المركب الخارجي العددي لا بد من انتهائه الى البسيط الحقيقي و اما المركب الخارجي الغير العددي كالجسم المركب من
المادة و الصورة و ان كان عدديا من حيث عروض العدد له لكن من حيث الذات حقيقة واحدة متقومة من الجزئين فلا بد له من الجزء الصوري البسيط بحسب الخارج اذ لو لم يكن له
جزء بسيط لكان له ذلك الجزء بجزء آخر فيكون فعلية المركب في الحقيقة بهذا الجزء الاخير لا بالجزء الاول في نفسه محتاج في فعليته الى هذا الجزء و حينئذ ان كان هذا الجزء
بسيطا حقيقيا ثبت المطلوب من انتهاء المركب الخارجي الغير العددي الى البسيط و ان لم يكن بسيطا حقيقيا ففعلية هذا الجزء الثاني تكون بجزء آخر فكان فعلية المركب حقيقة
بهذا الجزء الاخير لا بالاول و الثاني و الكلام فيه كالكلام في الجزء الثاني فان لم تنته الاجزاء الى جزء بسيط غير مركب بل كل جزء مركب من جزء آخر و هكذا
يذهب السلسلة الى غير النهاية فلا يكون للمركب فعلية مع انه موجود بالفعل الا ان ينتهي تلك الاجزاء الى جزء بسيط لا يكون مركبا من اجزاء اخر فثبت

الفصل الثاني في انه مشترك

داخلا في بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن الدليل الثاني بان يقال قوله الوجود اما جوهر او عرض قلنا لا جوهر ولا عرض
فانهما اي الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشئ مندرجا تحت المتصف بذلك الشئ قال
المص والتحقيق ان هذه الوجوه التي استدل بها على كون الوجود زائدا على ماهية الممكن انما تفيد تغاير المفهومين اي مفهوم الوجود
ومفهوم السواد مثلا دون تغاير الذاتين اي ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما وقع فيما في تغاير الذاتين لا في
تغاير المفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان ما صدق عليه السواد من الامور
الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما اي للوجود والسواد هويتان متمايزتان في الخارج تقوم احدهما بالاخرى كالسواد
القائم بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الادلة بالتانية وما ذكر من ان ما صدق
عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر فانه ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق المطابق للواقع والا لكان للماهية
هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج
كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى يمكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكان

والتقدير على ذلك التقدير لا يكون في المركب جزء بالقوة بل يكون جميع اجزائه بالفعل فيكون كل جزء منه غير قابل للقسمة فتدبر **قوله** فانهما الخ يعني ان الجوهر و
العرض من اقسام الوجود الخارجي والوجود امر اعتباري والامر الاعتباري جاز ان يكون جزءا عقليا للموجود الخارجي بناء على نفي الكلي الطبيعي واما ما
ذكره قدس سره فظاهر السقوط لاندراج المفهومية والمعلومية ونحوهما تحت المتصف بها والحق ان المعنى الوصفي سواء كان عرضا او لا يمتنع ان يكون جزءا محمولا للجوهر

المطلوب فظهر ان المركب المقداري كالغير العددي يجب انتهاؤه الى البسيط الحقيقي وهو المدعى واندفع منع بعض المحققين **قوله** ايضا على ذلك التقدير اي على تقدير ان
لا يكون انتهاء المركب الى جزء بسيط بل كل جزء فرض فهو مركب من اجزاء اخر يكون جميع اجزاء هذا المركب بالفعل والا لكان بعض الاجزاء بالقوة تنقطع القسمة ويلزم
الانتهاء وهو خلاف ما فرضناه فيكون كل جزء منه غير قابل للقسمة الى الاجزاء البسيطة حقيقيا فيلزم تركيب المركب منه وهو خلاف المفروض **قوله** فتدبر اشارة
الى انه لا يستلزم عدم الانتهاء عدم قبول كل جزء من تلك الاجزاء الانقسام لان كل جزء في السلسلة مركب من جزء هو تحته ومن غيره وذلك الجزء مركب من جزء
تحته ومن غيره وهكذا الى ما لا نهاية له كما اذا فرضنا انقسام الذراع الى النصف ونصف النصف ونصف نصف النصف الى ما لا نهاية له فالنصف مركب من نصف
النصف وآخر مثله ونصف النصف مركب من نصف نصف النصف وآخر مثله وكذا الى ما لا نهاية له فكل جزء فرض يكون مركبا منقسما او اشارة الى ان الكلام كان في
اجزاء الماهية دون الاجزاء المقدارية فعليك بالتامل الصادق لتفحص اللائق في هذا المقام لانه من مزال الاقدام مع ما ذكرنا كاف لاولي الافهام **قوله** يعني ان الجوهر
هذا توجيه لكلام المص بغير ما وجه به الشارح لئلا يرد عليه ما ورد على توجيه الشارح وحاصله ان الوجود ليس بجوهر ولا عرض كما زعمه المستدل لانهما من اقسام الموجود الخارجي والوجود
امر اعتباري **قوله** الامر الاعتباري الخ دفع وهم وهو انه يتوهم بعد تقرير ان الوجود لما لم يكن من اقسام الموجود الخارجي كان امرا اعتباريا فكيف يكون جزءا عقليا
للموجود الخارجي لانه ما هو جزء للموجود الخارجي موجود خارجي وحاصل الدفع انه لا استحالة في كون الوجود امرا اعتباريا مع كونه جزءا للموجود الخارجي لان الكلي الطبيعي
عند القائلين بعدم موجوديته في الخارج جزء للاشخاص الخارجية مع كونه امرا اعتباريا **قوله** واما ما ذكره هذا ايراد على توجيه الشارح لكلام المص بانه ظاهر السقوط لان
ما ذكره سعيد الدليل محال لان المفهومية والمعلومية والامكان وغير ذلك من الكليات المتكررة النوع مندرج تحت المتصف بها فان المفهومية
مفهوم والمعلومية معلوم والامكان ممكن الى غير ذلك فلا استحالة في كون الوجود من اقسام الموجود بهذا المعنى **قوله** والحق ان المعنى الوصفي الخ هذا بيان لعدم
صلاحية الوجود للجزئية بوجه آخر حاصله ان الوجود معنى وصفي والمعنى الوصفي سواء كان عرضا او لا يمتنع ان يكون جزءا محمولا للجوهر وطبيعة المعنى

الفصل الثاني في ان الوجود مشترك



بها ان الماهية قبل انضمام الوجود اليها موجودة لزم ما مر من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ ابي الحسن الاشعري ونحوه دليله لا نه يدل على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان هوية السواد والوجود عارض لها ممتاز عنها في العقل فقط فاشتق منه الموجود والمحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية هي ذات الوجود وماهيته المعينة كما هي ذات السواد وماهيته المعينة فممنوع نعم لما انكر الحكماء الوجود الذهني فانهم وان وافقوا في ذلك اي وافقوا الشيخ في ان الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية قالوا بان الوجود يغاير الحقيقة الخارجية ذهنا فا

قوله فيه بحث الخ حاصله ان ما ذكره المص في اثبات اتحاد ذاتي السواد والوجود واتحاد افرادهما لا يتم لانه يدل على عدم امتيازهما في الخارج وهو يحصل لا يكون للوجود هوية خارجية وفيه نظر لانه اذا لم يكن للوجود هوية خارجية لا يكون له هوية اصلا لانتفاء الوجود الذهني عند المتكلمين مع ان البداهة حاكمة بانه هو فيكون هويته عين هوية السواد وما يصدق عليه احدهما عين ما يصدق عليه الآخر لا يقال مراد المص من اتحادهما بحسب الهوية والصدق انه ليس في الخارج الا السواد والعقل ينتزع الوجود عنه لانا نقول هذا مع انه بعيد عن عبارة المص يابى عنه الوجوه التي نقلها عن الشيخ الاشعري كما يظهر بالتامل الصادق

المعنى الوصفي بما هي هي محتاجة الى الموصوف الذي هو غيره والجوهرية مستقلة لا تحتاج في قوامها الى الغير فيعيث يكون المفتقر لذاته جزءا من غير المفتقر من حيث الذات والا لزم اجتماع المتنافيين بما الافتقار وعدمه في ماهية واحدة وهي ماهية الجوهر كيفية واحدة وهي حيثية الذات فان الاجزاء المحمولة متحدة بالذات مع الكل فافتقارها عين افتقاره **قوله** حاصله الخ تفصيل المقام ان المص قال ليس المراد من القائل بعينية الوجود للماهية انه يكون مفهوم الوجود عين مفهوم الماهية لا يقول بذلك عاقل بل مراده ان ما صدق عليه الماهية في الخارج بعينه مصداق الوجود وليس لها هويتان متمايزتان في الخارج هذا هو الحق والا لكان للماهية هوية اخرى مع قطع النظر عن الوجود فكان للماهية قبل انضمام الوجود وجود فيلزم المحذورات التي ذكرت سابقا في دلائل الشيخ ابي الحسن الاشعري ثم اعترض الشارح عليه بان ما ذكره يدل على عدم الامتياز بين الوجود وبين الماهية في الخارج ولا يدل على اتحاد مصداقهما الذي هو مطلوب المص الا ان يقال ان عدم التمايز في الخارج يستلزم الاتحاد في الهوية وليس كذلك لانه يجوز ان يكون عدم التمايز بان لا يكون للوجود هوية خارجية اصلا بان يكون امرا اعتباريا عارضا في الذهن وحينئذ لا اتحاد في المصداق لان ما صدق عليه الماهية امر خارجي وما صدق عليه الوجود امر ذهني محصول لكن غرض المص اتحاد مصداق الماهية والوجود في الخارج وهو لا يثبت بما ذكره من عدم الامتياز مبينا فان عدم الامتياز يمكن على تقدير ان لا يكون للوجود مصداق في الخارج اصلا **قوله** فيه نظر الخ اي فيما ذكره الشارح من البحث نظر لانه اذا لم يكن للوجود هوية في الخارج ومصداق له لا يكون له هوية اصلا لانتفاء الوجود الذهني عند المتكلمين مع ان البداهة الخ **قوله** لا يقال توجيه لكلام المص بحيث لا يرد عليه البحث وحاصله ان مراد المص باتحاد السواد والوجود بحسب الهوية والصدق انه ليس في الخارج الا هوية السواد والعقل ينتزع الوجود عنه لا ان للوجود هوية في الخارج هو عين هوية السواد حتى يرد عليه ما ذكر في البحث **قوله** لانا نقول هذا رد لذلك التوجيه بان هذا مع بعده عن كلام المص يابى عنه الخ **قوله** مع انه بعيد لان المفاد من عبارة المص ان مصداق السواد والوجود في الخارج واحد وهو صريح في ان للوجود هوية خارجية هي بعينها هو بعينه هوية السواد **قوله** يابى عنه الخ يعني مع البعد من عبارة المص يابى عن هذا التوجيه الوجوه التي نقلها المص عن الشيخ الاشعري فانها تدل على اتحاد الوجود والسواد بالذات في الخارج لا على ما ذكره الموجه

اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج يفصلها العقل الى امر ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على الصورة بقول الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله فصرح ابن سينا في

الشفاء انه من المعقولات الثانية فليس في الاعيان شيء هو وجود او شيء انما الموجود او الشيء في الخارج سواد او انسان او غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودة عينية متاصلة في الوجود فاما الوجود والشيئية فلا تاصل لهما في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بهما امر في الخارج وذلك اي الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة او تشخص مطلق او ذاتي او عرضي كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس للوجود هوية خارجية في الاعيان ولا كان متاصلا لكون الوجود معقولا ثانيا قال الصدر النزاع في ان الوجود زايد او ليس بزايد لا يصح النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبته كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زايد على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتاخرين ان الوجود زايد مع انتفاء الوجود

والحق ما قررناه مرارا ان مراد الشيخ الاشعري من اتحاد الوجود والماهية حمله عليها حملا بالذات **قوله** بل هما من المعقولات الثانية اه اعلم ان المعتبر في المعقول الثاني امران الاول ان يكون الذهن ظرف العروض ولا يكون الوجود الذهني شرط العروض او قيد المعروض الا بحيث الوجود ونحوه من المعقولات الثانية وهذا معنى قوله من حيث انها في الذهن واحترز به عن العوارض الخارجية الثاني ان لا يكون الخارج ظرف العروض ويتفرع عليه ان لا يكون فرده موجودا في الخارج وهذا معنى قوله لا يحاذي بهما امر في الخارج احترز به عن لوازم الماهية وما يتوهم ان الوجود الواجبي فرد الوجود والاعيان الخارجية افراد الموجود مع ان الوجود والموجود من المعقولات الثانية

من اتحادهما بالعرض بان يكون الشيء موجودا في الخارج والوجود منتزعا عنه **قوله** مرارا الخ المذكور فيما سبق مرتين مرة في اوائل بحث زيادة الوجود ومرة في مقام آخر كما عرفت فالجمع لما فوق الواحد **قوله** ان يكون الوجود الذهني ظرف العروض اي ظرف العروض للماهية **قوله** لا يكون الخ يعني ليس في الامر الاول اعتبار كون الوجود الذهني شرطا لعروض المعقولات الثانية بان لا يكون عروضها بدون الوجود الذهني او قيد المعروض بان يكون المعروض مقيدا بالوجود الذهني الا بحيث الوجود ونحوه من الامكان غيرهما من المعقولات الثانية اذ ليس الموجود في الذهن شرطا لعروضها لان الماهية تتصف بها في الخارج ايضا كذلك ليس معروضها مقيدا بالوجود الذهني لان معروضها يكون الشيء في الخارج ايضا **قوله** الا بحيث الخ اي الا بكان الوجود الذهني شرطا لعروض المعقولات الثانية للماهية او يكون معروضها مقيدا بالوجود الذهني **قوله** وهذا معنى قوله اي قول الشيخ من حيث انها في الذهن يعني ليست الحيثية في قول الشيخ تقييدية لانها تدل على كون الوجود الذهني قيد المعروض ولا تعليلية لانها تدل على كونه شرطا للعروض وكلاهما باطل فمعنى حيثية الكون المشتمة في الامر الاول هو كون الوجود الذهني ظرفا للعروض **قوله** الثاني اي الامر المعتبر الثاني في المعقول الثاني ان لا يكون الخارج ظرف العروض اي عروض المعقول الثاني للماهية **قوله** ويتفرع عليه اي على الامر الثاني وهو عدم كون الخارج ظرف العروض ان لا يكون فرد المعقول الثاني موجودا في الخارج وجه التفرع على ما يفهم من الحاشية المنهية ان المراد بان لا يكون الخارج ظرفا للعروض ان يحمل على الانطباق في المعقول الثاني لا يكون بحسب الخارج بل بحسب الذهن فقط ولو كان كذلك فليس له امر محاذ في الخارج فلا يكون فرده الاحصة ذهنية امر اعتباري ليس موجودا في الخارج **قوله** احترز به اي بالامر الثاني وهو ان لا يكون الخارج ظرفا للعروض عن لوازم الماهية فانها ثابتة عارضة للماهية في الذهن والخارج معا **قوله** ما يتوهم الخ حاصل التوهم ان الوجود والموجود من المعقولات الثانية فلا يكون فردهما موجودا في الخارج مع ان الوجود الواجبي الذي هو فرد للوجود المطلق موجود في الخارج والاعيان الخارجية التي هي افراد الموجود موجودات خارجية فيخرجان عن المعقولات الثانية وهو باطل

المقصد الثاني في انه مشترك

الفصل الثاني في انه مشترك

ساقط لان الوجود الوجبي ليس فرد اللوجود المصدري بل للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وافراد مفهوم الموجود بحسب الحقيقة هي حصص الاعتبارية دون الاعيان الخارجية فانقيل الوجود الخارجي من المعقولات الثانية والماهية متصفة به في الخارج فيكون الخارج ظرفا العروض وكذا الكلية والجزئية من المعقولات الثانية وهما من عوارض الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية فيكون الوجود الذهني قيدا لمعروضها قلنا ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود فيلاحظ الماهية معراة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية معروضة للوجود في هذه الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون الماهية في ظرف بحيث يصح انتزاع الوصف عنها لكنه في الحقيقة ليس اتصافا ثم حيثية كون الشيء صورة ذهنية مغايرة لحيثية كونه موجودا ذهنيا وان كانت مستلزمة لها فالاولى حيثية حصول الشيء في الذهن والثانية حيثية وجوده في نفسه ثم ان في المعقول الثاني عدم اعتبار شرطية الوجود الذهني للعروض وقيديته للمعروض لا اعتبار عدمهما وبما قررنا ظهر ذلك

قوله ساقط لان الوجود الوجبي الخ خبر لقوله ما توهم وحاصل السقوط منع كون الوجود الوجبي فرد اللوجود بمعنى المصدر الذي هو من المعقولات الثانية وكون الاعيان الخارجية افراد المفهوم الموجود بل الوجود الوجبي فرد للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وافراد الموجود هي حصص اعتبارية فليست موجودة في الخارج فما هو فرد من المعقولات الثانية ليس موجودا في الخارج وما هو موجود في الخارج ليس فردا لها قوله فانقيل الخ نقض على الامرين المعتبرين في المعقول الثاني اما على الامر الثاني فبالوجود الخارجي تقريره ان الوجود الخارجي من المعقولات الثانية مع عدم تحقق الامر الثاني المعتبر في المعقول الثاني من عدم كون الخارج ظرفا للعروض لان اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج لان الخارج ظرف لعروض هذا الوجود فلم يكن تعريف المعقول الثاني جامعا واما على الامر الاول فبالكلية والجزئية بيانه انهما من المعقولات الثانية مع عدم تحقق الامر الاول المعتبر في المعقول الثاني من عدم كون الوجود الذهني شرطا للعروض وقيدا للمعروض لانهما عرضان خاصتان للصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية فيكون الوجود الذهني قيدا لمعروضهما فلم يكن تعريف المعقول الثاني جامعا قوله قلنا ليس الخ جواب عن النقض الاول وحاصله منع كون الخارج ظرفا لعروض الوجود الخارجي واثبات ان ظرف عروضه هو الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر قوله نعم ربما الخ هذا دفع وهم عسى ان يتوهم وهو ان الاتصاف يطلق على كون الماهية في ظرف بحيث يصح انتزاع الوصف عنها وبهذا المعنى يوجد في الوجود الخارجي تتصف به الماهية في الخارج فصار الخارج ظرفا للعروض فعاد النقض كما كان ووجه الدفع ان ما ذكرتم من معنى الاتصاف ليس معنى حقيقيا له بل اطلاق الاتصاف عليه مجاز فان الاتصاف الحقيقي ما يكون الموصوف فيه متميزا عن الوصف في ظرف الاتصاف بان لا يتقوم ولا يحصل الوصف حتى لو فرض سلب الوصف من الموصوف في ذلك الظرف لا يبطل تقومه وتحصله وليس كذلك في الوجود الخارجي قوله ثم حيثية كون الشيء صورة الخ هذا جواب عن النقض بالكلية والجزئية وحاصله على ما يخطر بالبال ان حيثية كون الشيء صورة ذهنية انما هو باعتبار حصولها في الذهن وقيامها به ليس هو وجودا ذهنيا فان الوجود الذهني وجود في نفسه والاول وجود رابطي فغاية ما لزم تقييد معروض الكلية والجزئية بالوجود الرابطي وهو لا يقدح في كونهما من المعقولات الثانية لانه يصدق عليهما ان الوجود الذهني ليس قيدا لمعروضهما بل الوجود الرابطي فافهم قوله وان كانت مستلزمة لها اي وان كانت حيثية كون الشيء صورة ذهنية مستلزمة لحيثية كونه موجودا ذهنيا ووجه الاستلزام ان كونها صورة ذهنية مرتبة العلم وهي لا تتحقق بدون المعلوم الذي هو كونها موجودا ذهنيا قوله حيثية حصول الشيء في الذهن اي باكتنافه بالعوارض الذهنية وهو مرتبة الادراك والعلم قوله حيثية وجوده في نفسه اي مع قطع النظر عن مرتبة القيام بالذهن وهي مرتبة المعلوم قوله ثم ان في المعقول الثاني الخ هذا جواب آخر عن النقض بالكلية والجزئية تقريره ان في المعقول الثاني عدم اعتبار شرطية الوجود الذهني للعروض وكذا عدم اعتبار قيديته للمعروض وهو لا ينافي كون الوجود الذهني قيدا للمعروض في بعض المعقولات الثانية كالكلية والجزئية او شرطا له كما يجوز ان لا تعتبر الشرطية والتقييد ويوجدان وانما ينافيه اعتبار عدم الشرطية والتقييد وذلك مفقود فيما نحن فيه قوله وبما قررنا ظهر لك سر اي بما ذكرنا من التقرير في هذا المقام ظهر لك ثلثة امور الاول ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج لان الملاحظة مرتبة مغايرة للذهن والخارج يجرد العقل فيه الماهية عن الوجود ويصفها به وذلك لا يمكن في الذهن والخارج لان فيهما خلطا محضا واتحادا مع فان الماهية وجود فلا يمكن فيهما ان تتميز الماهية

الذهن لو يكن على بصيرة في دعواه هذا البحث الثاني في ان الوجود زائد على الماهية في الواجب بوجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب مقارنا لماهية بل كان وجودا مجردا قائما بذاته فهو عين ماهية الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه بذاته تعالى اما لذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية وقد ابطلناه في البحث الاول واما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود تعليلا منفصلا فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد واجبا لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا او عدميا هف الوجه الثاني ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فلو كان هو الوجود المجرد القائم بذاته فالمبدأ للممكنات اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شيء من الاشياء الموجودة مبدأ لكل شيء منها حتى لنفسه وعلله لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية وبطلانه اظهر من ان يخفى والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو عدم جزء من مبدأ الوجود اي فاعله فانه مع ذاته ومود الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز كون المركب من العدم والوجود موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجدا ايضا لا يقال لم لا يجوز ان يكون التجرد الذي هو عدمي شرط التاثير لا جزء من المؤثر فلا يلزم هذا المحال لانا نقول فاذن كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له الا انه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه وهو ان بعض الشيء لفقد شرطه اي شرط يمكن اجتماعه معه لمساواته وجود الواجب الذي جامعه الشرط وهو المحال وهو جواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلله وقد اجاب عنهما اي عن هذين الوجهين بعض الفضلاء بان النزاع في ان وجود الواجب عين ماهيته ام لا ليس في الوجود المشترك بين الموجودات اذ لا يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا لكان حقيقته امورا متعددة مقارنة للممكنات بل في وجوده الخاص المخالف في الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشاركة لها في مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق عليه انه وجود اي ما يحمل عليه الوجود مواطاة ليس في الواجب امرا زائدا بل هو ماهية الواجب وقائم بذاته وهو المجرد المقتضي بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون سائر الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأ انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينهما او ان كان بالتواطؤ لا يستلزم تماثلها لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهياتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال واما حصته اي حصة الواجب من مفهوم الكون في الاعيان فزائدة على ماهيته وهذا الجواب كاشف

الى ظرف اتصاف الماهية بالوجود الا انه دون الذهن والخارج وان المعقولات الثانية تشمل المشتقات والمبادي وان القضايا المعقودة بها كلها ذهنيات انتهى وتفصيل المقام يستدعي بسطا في الكلام قوله المشهور الخ اي كان المدعى نفي عينية الوجود الحقيقي الذي هو محل الخلاف فهذه الوجوه لا تدل على انكار عينية الوجود

عن عارضا وعليه بني المحشي ما سابقا عدم عروض الوجود للماهية في الخارج والا فهو ممنوع في بادي النظر قوله وان المعقولات الثانية الخ هذا امر ثان من الامور الثلثة المنكشفة بها يعني علم البعض ان المعقولات الثانية هي المشتقات فانهم جعلوا موضوع المنطق موضوع المشتقات لا المبادي وهو مستند قد ظهر مما مر كون الوجود والكلية والجزئية من المعقولات الثانية ولا يخفى كونها مبادي فعلم ان المعقولات الثانية تعم المبادي والمشتقات قوله وان القضايا الخ هذا امر ثالث منها يعني ظهر ان القضايا المعقودة بالمعقولات الثانية كلها ذهنيات اذ الاتصاف بالمعقولات الثانية انما هو بحسب الوجود الموصوف في الذهن اذ لم يكن شرطا او شطرا فالمعقول الى صلة منها ذهنيات قوله اي هذا قوله لكان المدعى الخ الغرض منه الايراد على المستدلين بزيادة الوجود على الواجب بالوجوه المذكورة في متن المواقف وتحرير الايراد ظاهر قوله فهذه الوجوه لا تدل عليه لان الدليل الاول والثاني مبنيان على كون الوجود ماهية واحدة نوعية حتى يصح قياس سائر الوجودات على



عليه الملخص اعتراف بان حصة الكون في الاعيان عارضة لماهية تعالى كما انها عارضة لماهية الممكنات في هذا المعنى اشار الامام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لا نفس ماهية الواجب فيكون في الواجب حق واجب الوجود مغاير للماهية فهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه فلا فرق اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائدا

عارضا للماهية لان يثبت ان للممكنات امرا ثالثا وراء الماهية وحصة الكون في الاعيان هو اي ذلك الامر الثالث ما صدق عليه انه وجود ويثبت ايضا انه اي ذلك الامر الثالث معروض للحصة من الكون في الاعيان عارض للماهية الممكنة فيظهر للفرق حينئذ بان في الممكن ثلثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينها في الواجب

ولكن لم يقم عليه اي على ذلك الامر الثالث دليل اصلا بل كما قال به احد فان التزمه في الممكن ملتزم لاظهار الفرق التزمنا نحن عدمه في الواجب وقلنا ليس فيه الا ماهية ليست هي فردا من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون فيكون وجوده زائدا على ماهيته وطلبناه باثباته في الممكن هذا ما ذكره وقد عرفت ان حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وانهما متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما تواطيا او تشكيكا

المصدري الذي هو الوجود في الخارج فهو بديهي اولي لا يحتاج الى التنبيه فضلا عن الاستدلال قوله استدلال ثبت الخ قد سبق منا تحقيقه ولا باس بان نزيد بيانا فنقول النظر الجلي يحكم بان حقيقة الوجود ليست معنى مصدريا بل امر آخر والنسبة بينهما انه مفهوم الشيء او حقيقته باعتبار ونسبة المعبر والمعبر عنه باعتبار آخر ثم بعد تدقيق النظر يظهر ان فيما في الخارج مثلا الذات الشيء من حيث يصلح انتزاع مفهوم الوجود عنه والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود المصدري ويحمل عليه فههنا ثلثة امور الاول المنتزع عنه والثاني الحيثية التي هي منشأ الانتزاع والثالث المنتزع اما الاول فهو ذات الشيء وماهيته واما الثاني فهو تعلق الشيء بالوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه وواجب لذاته وارتباطه كما عرفت واما الثالث فهو امر اعتباري ليس افراده الا حصصا ولا يصدق مواطاة الا عليها او من جزئياته لكون فرد غيره حصة فقد اخطأ كيف والمعنى المصدري الانتزاعي حقيقة الاله فيهم منه عند انتزاعه ذلك المفهوم الا حمل عليها الا بالاشتقاق كما يشهد به الفطرة السليمة وهذه الامور الثلثة كلها

وجود الواجب فيظهر الاستحالة وهو ممنوع في الوجود بالمعنى الحقيقي اذ هو ذات وجد خاص وسائر الممكنات موجودة باضافة خاصة الى تلك الذات والدليل الثالث على كون الوجوب معنى مصدريا واضافة وهو يصح على تقدير اخذ الوجود بالمعنى الغير المصدري ويقال كما ان الوجود عين ذاته تعالى كذلك الوجوب ولا يلزم من هذا القول ان الدلائل المذكورة ههنا جارية في اثبات زيادة الوجود المصدري على الواجب حتى يتوهم ما يتوهم قوله بديهي اولي هو الذي بعد توجه العقل اليه لم يفتقر الى شيء اصلا من حدس او تجربة او نحو ذلك كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزئه فان هذين الحكمين لا يتوقفان الا على تصور الطرفين وهو اخص من البديهي مطلقا اذ من البديهيات ما يفتقر الى حدس وتجربة وغير ذلك قوله قد سبق منا تحقيقه في ذيل قول الماتن وثانيهما مذهب الحكماء حيث قال تحقيق المقام ان حقيقة الوجود الخ قوله والنسبة بينهما اي بين المعنى المصدري والامر الآخر الذي هو حقيقة الوجود نسبة مفهوم الشيء وحقيقته باعتبار عند من قال ليس للوجود المصدري فرد وما به الموجودية هو الوجود الحقيقي الذي هو مصداق هذا الوجود المصدري واما من قال ان الوجود المصدري صادق على الوجود الحقيقي صدقا عرضيا فهو من حيث يعبر عن الوجود الحقيقي بالوجود المصدري كما هو الاكثر فالنسبة بينهما نسبة المعبر والمعبر عنه بهذا الاعتبار فالمعبر هو الوجود المصدري والمعبر عنه الوجود الحقيقي قوله وارتباطه اي ارتباط ذلك الشيء بالوجود الحقيقي قوله كما عرفت سابقا في مذهب الحكماء قوله واما الثالث اي المنتزع فامر اعتباري قوله فقد اخطأ وقد بين سابقا تحقيقه بالتفصيل فلا طائل فيه الا الاطالة قوله هذه الامور الثلثة اي المنتزع عنه والحيثية التي هي منشأ الانتزاع والمنتزع كلها موجود في الممكن اذ ذات الممكن ينتزع عنه

وان قوله واما حصته اه فمزيد توضيح للجلي فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المناظرة بطريق الابطال لاجل ابقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المصنف ما يدل على ان الممكن امور ثلثة ولا مزيد لجواب ذلك الفاضل قال ثم ههنا اعتراضان وارادهما على الوجهين اشار الى اولهما بقوله فان الوجود مقول على افراده بالتشكيك لا بالتواطؤ فلِمَ في وجود الواجب اولى واقدم واقوى فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضا لما يصدق عليه من افراده اذ الماهية واجزاؤها لا يكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم

فالاشياء التي يصدق عليها اي يحمل على كل واحد منها انه وجود لا موجود يعني الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان تحملها لا ينفعنا مخالفة بالحقيقة اي يجب ان يكون كذلك الاشتراك الذي لعارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة فقد يكون هوية الوجود الخاص الذي في الواجب هو المقتضي للتجرد والقيام بالذات والمبدئية ولا يلزم مشاركة الوجود الممكن اياه في ذلك لا اقتضاء التجرد والمبدئية لاختلاف الوجودين بالحقيقة واشار الى الثاني بقوله ايضا قلنا ان نطرح عنا مؤنة بيان التشكيك واقتضائه كون المشكك عارضا لما تحته ونقنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود

متحققة في الممكن واثنان منها في الواجب لذاته فان ذاته تعالى منشأ الانتزاع ومصداق الحمل وبما تلونا انكشف لك ان الامر ههنا ليس كما زعمه كثير من المتأخرين من ان فرد الوجود المصدري عين الواجب كيف ولو كان كذلك لكان حمل المعنى المصدري عليه بالمواطاة صحيحا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله فالمناقشة اه وذلك لان القول بثبوت الفرد للوجود المصدري غير الحصة سند للمنع تساوى وجود الواجب والممكن وهو اخص منه لجواز ان يكون وجود الواجب امرا آخر غير فرد الوجود المصدري وحصته قوله اولى في وجود الواجب ولا يذهب عليك ان التشكيك اما بالاولية او بالاقدمية او الاشدية او الزيادة والنقصان والوجود انما يقبل التشكيك على الوجهين الاولين دون الآخرين قال الشيخ في الهيات الشفاء الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاقل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي

والوجود منتزع وحيثية مستندة الى الفاعل منشأ الانتزاع قوله اثنان منها اي من الامور الثلثة وهما المنتزع عنه ومنشأ الانتزاع اذ ذاته منتزع عنه ومنشأ الانتزاع الوجود ليس المنتزع هناك لانه امر اعتباري قوله بما تلونا من ان الوجود ليس له فرد سوى الامر الاعتباري الذي هي الحصة قوله كيف ولو كان كذلك اي لو كان فرد الوجود المصدري عين الواجب جل صلاله لو كان فرد الوجود المصدري عين الواجب لكان حمل المعنى المصدري على الواجب بالمواطاة صحيحا لان الكلي يحمل على افراده مع انه لا يصح تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا قوله ذلك لانه اي خروج المناقشة عن قانون المباحثة وبقاء المنع بحاله قوله هو اخص منه اي السند اخص من المنع وقوله بجواز ان يكون دليل على ذلك المخصوص وظاهر ان من ابطال السند الخاص لا يلزم ارتفاع المنع قوله لا يذهب عليك انه ايراد على قول المصنف اولى وجود الواجب اولى واقدم واقوى محال لا بد من كون الوجود اولى واقدم في وجود الواجب مسلم واما كونه اقوى فباطل لان التشكيك منحصر في اربعة انحاء بالاولية والاقدمية و الفرق بينهما ان في الاول لا يلزم ان يكون الاول علة للثاني بخلاف الثاني فان الاقدم يكون علة لغير الاقدم ومثالهما الوجود فانه في وجود الواجب اولى واقدم من وجود الممكن بالاشدية ومقابلها الاضعفية وبالزيادة ومقابلها النقصان والفرق بينهما ان امثال الاضعف في الاول تكون في الاشد غير متمايزة بالفعل لكن العقل يحكم فيه بان الاشد متألف من امثال الاضعف وهذا انما يكون في الكيفيات وفي الثاني تكون امثال الانقص في الازيد متمايزة وهذا انما يكون في الكميات والوجود انما يقبل التشكيك على الوجهين الاولين اي بالاولية والاقدمية وليس تشكيك على الوجهين الاخيرين وهما الاشدية والزيادة فكيف يستقيم قول المصنف اقوى في وجود الواجب لان القوة عبارة عن الشدة وقد عرفت ان الوجود لا يقبلها قوله قال الشيخ في الهيات الشفاء اي في الفصل الثالث من المقالة السادسة وهذا تأييد على كون الوجود غير قابل للاشدية والزيادة قوله انما يختلف في ثلثة احكام الاول التقدم والتأخر فان وجود الواجب متقدم على وجود الممكن ووجود الممكن متأخر عنه والثاني في الاستغناء والحاجة فان وجود الواجب مستغن عن الغير والممكن محتاج اليه والثالث في الوجوب والامكان فان وجود

المقصد الثاني في انه مشترك

بحر العلوم



مشترك معنى بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراده وان يكون حقائق الموجودات متخالفة بالكنه مع التشارك في العارض فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن من التجرد والمبدئية ويكون الوجود في ذلك كالماهية والتشخص العارضين لما تحتهما فانه يجب لبعض ما صدقا عليه احدهما ما يمتنع لبعض آخر منه وذلك لاختلاف ما صدقا عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيهما واقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومتشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيهما ثلثة اشياء فهذا الجواب لا يطرح فيه مؤنة التشكيك اذ الحق كان بعينه جواب لما ذكره البعض من الفضلاء فتامل دليل آخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الوجوب الذاتي اضافة تقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على الماهية قلنا كون الوجوب اضافة ممنوع بل هو نفس الماهية لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الا هو ذات الواجب اذ لا يمتاز عن غيره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات الوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته تقتضي بذاته عارضه الذي هو

التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان ثم التشكيك في الوجود انما هو بالقياس الى صدقه على الموجودات دون الوجود ذاتيا فلا ينافي ان يكون ذاتيا لافراده كما مر قوله فلم لا يجوز قد عرفت انه لا يجوز قوله فنقول الخ لا يقال الواجب اقتضاء الوجود الذي به الموجودية وهو الوجود الخاص لا الوجود المطلق لانا نقول الواجب ما يقتضي الوجود المطلق لا الوجود الخاص والا يلزم ان يكون الزمان غير ما يقتضي الوجود الخاص واجبا فان قلت العام مقدم على الخاص على تقديره

الواجب وجوب وجود الممكن ممكن لا يختلف في امر هو كونه الاولى فعلم انه لا يختلف بالاشدية والزيادة فما قال المحشي من كونه اقوى واشد غير صحيح قوله ثم التشكيك الوجود الخ ايراد على ما قال الشارح ان الاشياء التي يصدق عليها الوجود وهي الوجودات مختلفة بالحقيقة ان هذا التفريع غير صحيح اذ لا يلزم من كون الوجود مشككا عدم كونه ذاتيا لافراده انما يلزم عدم ذاتيته بالنسبة الى ما هو مشكك بالنسبة اليه وهي الوجودات فيجوز ان يكون الوجود ذاتيا لافراده وتكون افراده متحدة الحقيقة ويكون مشككا بالنسبة الى معروضاته فما فرع الشارح من كون الوجودات مختلفة الحقيقة على كون الوجود مشككا غير مستقيم قوله كما مر في شرح قول الشارح وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجود ما الخ قوله قد عرفت اي في شرح قول الشارح وليس يلزم من الخ فانه قد ذكر فيه ان افراد الوجود ليست الا حصصه فهو نوع بالنسبة اليها فيكون متحدة الحقيقة لا مختلفة الحقيقة كما زعم الامام قوله فلم لا يجوز فتذكر قوله لا يقال الخ ايراد على ما قال الشارح ان الوجوب ان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته بذاته تقتضي عارضه الذي هو الوجود المطلق فلا يثبت زيادة الوجود الخاص على الواجب كما هو مطلوب المستدل تقرير الايراد ان المراد في تعريف الوجوب باقتضاء الذات للوجود انما هو الوجود الذي من المعنى به الموجودية واذا كان الوجوب متحققا بهذا المعنى في الواجب كان الماهية مقتضية للوجود الخاص فيكون الوجود الخاص زائدا على ماهية الواجب وهو مطلوب المستدل فالمنع غير متوجه قوله لانا نقول الخ هذا جواب عن ذلك الايراد وحاصله انا لا نسلم كون الوجود في الوجوب بمعنى الوجود الخاص بل بمعنى الوجود المطلق فمعنى الوجوب ما يقتضي الوجود المطلق لا ما يقتضي الوجود الخاص والا يلزم كون الزمان واجبا لانه يقتضي الوجود الخاص لان الزمان لا يمكن سبق عدمه على وجوده ولا سبق وجوده على عدمه كما بين في الحكمة واذا كان المعتبر في الوجوب الوجود المطلق لا يكون الزمان نحو واجبا لانه يمكن ان يكون الزمان معدوما بالكلية بخلاف الواجب تعالى فانه لا يقبل نحوا ما من العدم فالواجب ما يقتضي الوجود المطلق اي الوجود من جميع الوجوه بخلاف الواجب تعالى هذا ظاهر جدا قوله الا ان الممكن الواجب ما يقتضي الوجود المطلق بل ما يقتضي الوجود الخاص قوله فان قلت الخ هذا ايراد آخر على قول الشارح ان الوجود الخاص الذي هو عين ماهية الواجب مقتضي للوجود المطلق فتقرير الايراد ان العام مقدم على الخاص لان الخاص عبارة عن العام مع اعتبار امر زائد فما لم يتحقق العام لا يتحقق الخاص

الفصل الثاني في انه مشترك

اقتضاء الخاص العام يلزم تاخره عنه ضرورة تقدم المقتضي على المقتضى قلت يمكن التعاكس بين الشيئين في التقدم والتاخر باعتبارين مع ان العام مطلقا ليس مقدما بل العلم الاول الذي فيما نحن الوجود الخاص في ذات الواجب فالوجود العام لا يمكن ان يتقدم عليه لامتناع ان يتقدم عليه غيره قلنا العموم والخصوص من عوارض الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية والحقيقة الخارجية لا يوصف بهما والتحقيق ان الواجب هو الوجود المتأكد البحت القائم بذاته المعرى عن القيود والحيثيات ونحوه انما منشأ لانتزاع مفهوم الوجود والوجوب ومصداق لحملهما وليست حيثية الوجود ولا حيثية الوجوب مغايرة لذاته نعم الوجوب الحقيقي عينه كما ان الوجود الحقيقي كذلك قال الشيخ في التعليقات الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها لكن الحكم في الاول الذي لا ماهية له غير الانية فيشبه ان يكون الوجود حقيقة اذا كان على صفة وتلك الصفة

وعلى تقدير اقتضاء الوجود الخاص الوجود المطلق الذي هو عام بالنسبة اليه يلزم تقدم الخاص على العام لان الخاص مقتضي بالكسر والعام مقتضى بالفتح والمقتضي بالكسر مقدم على المقتضي بالفتح **قوله** قلت يمكن التعاكس الخ هذا جواب عن الايراد وتقريره انه يمكن التعاكس بين الشيئين في التقدم والتاخر بان يكون هذا مقدما على ذاك وذاك مقدما على هذا باعتبارين فيجوز ان يكون الوجود المطلق باعتبار كونه عاما مقدما على الوجود الخاص فان العام المخوط في الخاص اذا لوحظ الخاص تفصيلا والخاص من حيث استتباعه للعام بحسب وجوده في نفسه في مرتبة الاجمال مقدما على العام لان الاجزاء التحليلية مطلقا متاخرة في الوجود عن الكل **قوله** لان العام الخ هذا جواب ثان عن ذلك الايراد وتقريره ان باشتهار ان العام مقدم على الخاص ليس على اطلاقه بل العام الذي يكون ذاتيا للخاص يكون مقدما عليه ولا نسلم فيما نحن فيه ان الوجود المطلق ذاتي الوجود الخاص الذي هو عين الواجب لجواز ان يكون عرضا له فلا يلزم تقدمه على الوجود الخاص كما زعمه المعترض **قوله** فان قيل الخ هذا ايراد على ما قال كذا من التعاكس تقريره ان التعاكس ههنا اي تقدم الوجود المطلق على الوجود الخاص الذي هو عين الواجب باعتبار تقدم الوجود الخاص على الوجود المطلق باعتبار آخر غير ممكن لان الوجود الخاص عين ذات الواجب تعالى والواجب مقدم على سائر الاشياء فمن المحالات ان يتقدم الوجود المطلق عليه **قوله** قلنا الخ هذا جواب عن ذلك الايراد المعد بقوله فان قيل الخ محصل الجواب على ما ذكره بعض المحشين ان العموم والخصوص من عوارض الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية لانهما من المعقولات الثانية التي تعرض للاشياء في ظرف يكون العام فيه ممتازا من الخاص وهذا الظرف هو الملاحظة العقلية اذ هي ظرف التعرية والخلط باعتبارين والحقيقة الخارجية لا تتصف بالعموم والخصوص والوجوب حقيقة خارجية فكيف يتصف بالخصوص فلا يقال ان الوجود الخاص ذات الواجب بل الخاص المفهوم الذي يعبر به الذهن عن تلك الذات ويجعله عنوانا لها كمفهوم وجود الواجب فمفهوم الوجود الذي يترتب عليه الآثار وذات الواجب مصداق ذلك المفهوم لا عين الخاص فالتعاكس باعتبار هذا المفهوم العنوان ولا باس بان يتقدم على هذا المفهوم غيره انتهى **قوله** والتحقيق الخ هذا جواب تحقيقي عن الوجه الثالث المذكور في المتن بان الوجوب اضافة تقتضي الطرفين ومصداق كون الوجوب اضافة تقتضي طرفين لا اثبات انه عين ذات الواجب كما ان الوجود عين ذاته فلا يلزم زيادة الوجود على الواجب **قوله** كما ان وجوده الحقيقي كذلك اي عين ذاته تعالى وتقدس **قوله** قال الشيخ في التعليقات هذا تائيد لكلامه يشترط ان الوجود من لوازم الماهيات بمعنى انها لا ينفك عن الماهيات لا من مقوماتها اي اجزائها والا لم تكن البسائط موجودة لكن الحكم في الاول اي الذي هو اول كل شئ يعني ذات الواجب الذي لا ماهية له غير الانية اي الوجود فماهية الواجب الوجود لا غيره ولا يتوهم ان الماهية عبارة عن الحقيقة الكلية المعراة عن الوجود فكيف يكون الوجود عين الماهية لان المراد بالماهية ههنا ما به الشئ هو هو من حيث هو هو فيشبه اي فيظن ان يكون الوجود حقيقة اي حقيقة الاول اعني الواجب اذا كان اي الوجود على صفة وتلك الصفة هي تأكد الوجود اي الوجوب لانه عبارة عن تأكد الوجود لان الوجود بدون هذه الصفة ليس عين ذات الواجب ولما كان ههنا توهم ان الوجوب صفة للوجود فكان زائدا عليه والوجود عين ذات الواجب فالوجوب يكون زائدا عليه دفعه بقوله وليس تأكد الوجود وجود الحصص اي وجود حصة من الوجود بالتاكيد بان نعني بالتاكيد صفة لذلك الحصة زائدة عليها بل هو اي تاكد الوجود اسم له اي للوجود الذي هو عين الحقيقة يعبر عنه اي عن ذلك الوجود الذي هو عين الحقيقة بتاكد الوجود ومحصله ان الوجوب ليس صفة مغايرة للوجود بل كما ان الوجود عين الحقيقة كذلك الوجوب وهو مرام المحشي فحصل التائيد

الفصل الثاني في ان الوجود مشترك



الموجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فتكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لا في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستقل بالكلية الزام للحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا انه الزامي فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا تختلف لوازمها فلما ثبت كونه زائدا على ماهية الممكنات عارضا لها وجب ان يكون في الواجب كذلك وبناء على ما ذكرنا من ان الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها

هي آكد الوجود وليس آكد الوجود وجود المخصص بالتأكيد بل هو بمعنى اسم يعبر عنه بآكد الوجود قوله قلت اه حاصله ان المراد بالاقتضاء في تفسير الوجوب الاقتضاء التام واقتضاء وجودات الممكن لعارضها اقتضاء ناقص لتفرعه على غيرها ولك ان تقول وجودات الممكن لما كانت حصصا فلا عروض للمطلق الا عروض حصصه فاقتضاء الوجود الخاص عروض الوجود المطلق يرجع الى اقتضاء الحصة عروض الحصة لها وهو سفسطة وان كانت افرادا والوجود المطلق عارض لها فان كانت موجودة في الخارج فان عروض الوجود موجود بالضرورة مع ان المراد بالاقتضاء ههنا اقتضاء الذات من حيث هي فاقتضاء الوجود ليس كذلك لانها تقتضي عروض الوجود المطلق من حيث انها افراده ثم لا يخفى ان هذا السؤال مبني على ظاهر هذا التفسير فاذا كان المراد منه اقتضاء الذات كونها موجودة لا يرد اذ لا تكون الوجودات تقتضي كونها وجودا الا كونها موجودة قوله بل يصح على كل اي يصح على كل فرد بالنظر الى الطبيعة ما يصح على الآخر بالنظر اليها

قوله حاصله اي حاصل جواب الشارح وحاصله ان الاقتضاء على نوعين تام وناقص الاول عبارة عن كون ذات المقتضي بما هي كافية في اقتضاء المقتضى وصحة انتزاعه منه والناقص الا يكون ذات المقتضي كافية في الاقتضاء بل محتاجة فيه الى غيره فسائر الوجودات الخاصة وان كانت مقتضية لعارضها لكن لا يلزم منه كون اقتضائها الوجوب لتكون واجبة اذ المراد بالاقتضاء في تفسير الوجوب الاقتضاء التام واقتضاء وجودات الممكن لعارضها اقتضاء ناقص فلا يكون واجبة قوله لتفرعه اي تفرع ذلك الاقتضاء على غيرها اي غير الممكنات لان ذوات الممكنات غير كافية في كونها موجودة بل تحتاج الى المؤثر قوله ولك ان تقول الخ هذا جواب آخر من قبل المحشي لاعتراض الشارح المصدر بقوله فان قلت حاصله ان ما اريد بالوجودات الخاصة وجودات الممكن اما حصص الوجود فلا عروض لمطلق الوجود الا عروض حصصه فاقتضاء الوجود انما هي حصة من الوجود المطلق عروض الوجود المطلق لها يرجع الى اقتضاء الحصة عروض الحصة لها وهو سفسطة اي حكمه باطلة اذ المقتضي لو كان نفس المقتضي يلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقتضي مقدم على المقتضى وان كان غيره يلزم تحقق حصص غير متناهية في موجود واحد لان كل حصة تقتضي عروض حصة اخرى والاخرى تقتضي اخرى وهكذا وكلاهما باطلان واما افراد الوجود المطلق غير حصص الوجود المطلق عارض لها فان كانت تلك الافراد موجودة في الخارج فان عروض الوجود موجود بالضرورة وهو باطل لكون الوجودات امورا انتزاعية غير موجودة في الخارج فاندفع الايراد قوله مع ان المراد جواب آخر لاعتراض المذكور حاصله ان المراد بالاقتضاء في تفسير الوجوب اقتضاء الذات من حيث هي للوجود المطلق واقتضاء الوجودات الخاصة للممكنات للوجود المطلق ليس كذلك لان اقتضاء الوجودات للوجود المطلق من حيث ان هذه الوجودات افراد للوجود المطلق وهو عرضي لهذه الافراد في مرتبة انضمامها الى ذواتها فالوجودات هي مرتبة الفرد وهذه المرتبة متاخرة عن مرتبة الماهية والذوات فلم يكن الوجودات الخاصة في مرتبتها بمباينتها مقتضية للوجود المطلق بل في مرتبة الفردية المتاخرة فلم يكن واجبة لعدم تحقق الاقتضاء المعتبر في الواجب هو الاقتضاء من حيث الذات ومحصوله ان الاقتضاء المعتبر في الوجوب الاقتضاء من حيث الذات كما هي ليس كذلك في الوجودات لانها مقتضية للوجود المطلق من حيث انها افراده قوله ثم لا يخفى هذا تحقيق وتوضيح تقرير اعتراض الشارح انه مبني على تفسير الوجوب باقتضاء الذات الوجود وهو مبني عبارة على ما يفهم من حسب الظاهر من ابقاء لفظ الوجود المطلق في قوله تقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق على معناه المصدري ولو حمل لفظ الوجود على الموجود سقط الاعتراض اذ الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا او الوجودات الخاصة تقتضي كونها وجودا لا موجودا لان الوجودات لما كانت مباينة للماهيات الممكنة موجودة بنفسها والوجود لا يقتضي كونه موجودا قوله بل يصح على كل فرد

ما يحج على سائر ما اثبت الحكماء الهيولى الفلكيات فانهم لو اثبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وليبطلوا المثل المجردة التي قال بها افلاطون كما سيأتي في مباحث الماهية وليبطلوا الجزء الذي ذهب اليه ذيمقراطيس في تركب الاجسام البسيطة الطباع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا والجواب منع كونها في الوجود طبيعة نوعية بل هو من مادة لافراد متخالفة الحقائق

المقصد الرابع في الوجود الذهني

لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها به تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية لمن اقال بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي كما

ما المراد بالصحة الامكان العام فما يصح بالنظر الى الطبيعة اعم مما يلزم بالنظر اليها بل بينهما تعاكس بحسب العموم والخصوص باعتبارين لان الصحيح من حيث انه صحيح لازم ثم لا يخفى ان هذه المقدمة ماخوذة في الوجه الاول والثاني لكن لا على سبيل الالزام **قوله** لا شبهة آه لا يذهب عليك ان ههنا مقامين الاول

دفع توهم المتوهم الوارد على قول الشارح ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر بان الجسم طبيعة نوعية مع ان الخرق والالتيام يصح على بعض افرادها كالعناصر ويمتنع على البعض كالافلاك وحاصل الدفع ان المراد بالصحة ههنا الصحة بالنظر الى نفس طبيعة النوع ولا شك ان الخرق والالتيام يصح في الافلاك من حيث انها جسم وانما يمتنع من حيثية صورها النوعية فلا مجال للمتوهم **قوله** المراد بالصحة الخ اي ليس المراد بالصحة ان يكون صحيحا في جميع الوجوه حتى لا يشمل الخرق والالتيام في الافلاك بل المراد بالصحة الامكان العام فيشمل الممتنع بالغير فالخرق والالتيام وان كانا ممتنعين في الافلاك بالنظر الى صورها النوعية لكنهما ممكنان بالنظر الى الذات **قوله** فما يصح الخ اي الصحة اعم من اللزوم اذ ما يلزم بالنظر الى الطبيعة لا شك في صحته بالنظر اليها وليس ما يصح بالنظر اليها يلزمها **قوله** بل بينهما الخ ترقى اي بين الصحة واللزوم تعاكس بحسب العموم والخصوص باعتبارين لان الصحة اعم من اللزوم باعتبار واللزوم اعم من الصحة باعتبار آخر فيكون كل منهما اعم من الآخر وخاصا منه **قوله** لان الصحيح الخ هذا بيان مادة الاجتماع وحاصله ان نفس مفهوم الصحيح من اللوازم فيكون اخص من اللازم للطبيعة الصحيح باعتبار صدقه على الافراد واعم لان كل ما هو فرد للازم فرد للصحيح حتى ان مفهوم الصحيح بانه فرد اللازم فرد الصحيح ايضا والاستحالة تنفاي الصحة كذا في حاشية بحر العلوم نور الله مرقده ومحصوله ان مادة الاجتماع مفهوم الصحيح فانه لازم صحيح ومادة الافتراق الصحيح المفارق والصحيح وغير لازم واللازم مع قطع النظر عن كونه صحيحا فانه لازم وغير صحيح **قوله** ثم لا يخفى الخ هذا دفع ما يراد ههنا وهو ان هذه المقدمة اعني ما يصح على فرد من الطبيعة يصح على كل فرد منها معتبر في الوجه الاول والثاني ايضا كما انه معتبر في الوجه الرابع على ما قد مر هناك في وجه فيكون امرا مشتركا بين الدليل الرابع علاوة لتخصيص الشارح الدليل الرابع بالالزامي وبيان الدفع ان هذه المقدمة وان اخذت في الاولين الا انه لم يؤخذ من حيث انه مسلم للفلاسفة وانما اخذت بانها صادقة في نفس الامر والمقدمة الواحدة ان اخذت في الدليل من جهة التسليم كان الدليل الزاميا وان اخذت من جهة الصدق كان برهانيا **قوله** الوجه الاول والثاني اما في الوجه الاول فبقوله لم لا يكون جوهر العقول مقارنا بالماهية فتجرده بالذات فيكون كل موجود مجردا واما في الوجه الثاني فبقوله لان الواجب تعالى والممكنات كلها او لو كان هو الوجود المجرد فالمبدأ اما الوجود او هو مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل موجود مبدأ فتذكر **قوله** لا يذهب عليك الخ حاصله ان مطلق الوجود الذهني على نحوين الاول وجود يعرض للشيء سوى الوجود الخارجي الثاني حصول الاشياء الموجودة في الخارج في الذهن حصولا هو غير حصولها في الخارج

من النتيجة ولا يلزم الدور في تعريف الوجود الخارجي لانه بديهي والتعريف مبني عليه منه ميرزا جان رح

الفصل الرابع في الوجود

اثبات وجود غير الوجود الخارجي والثاني نشاته الابدي للعلم بالاشياء الغائبة عنا الغير الحاضرة لنا من غير حصولها في الذهن غير حصولها في الخارج فالقول بالوجود الذهني للمفهومات الاعتبارية دون الاعيان الخارجية كما اختاره البعض والقول بحصول الاشياء باشباحها لا بانفسها كما نقل عن قوم من طرف الاثبات على الاول وفي طرف النفي على الثاني والشارح المحقق لما كان من ولاة المثبت وكانت سلطنة على الثاني كما ستطلع عليه اختاره في تحرير محل النزاع ثم الظاهر ان ما ذكر في تفسير الوجودين تفسير للوجودين الحقيقيين لان الكيفية التي هي منشاء الانتزاع هي مصدر الآثار وعلى كل تقدير يرد انه ان اريد بالآثار والاحكام الآثار والاحكام الخارجية يلزم الدور في تعريف الوجود الخارجي وان اريد بها الآثار والاحكام في الجملة يصدق تعريفه على الوجود الذهني فانه مصدر للآثار في الجملة اما على التقدير الاول فلان الآثار الخارجية يتوقف على الوجود المصدري الخارجي لا على الوجود الحقيقي الخارجي واما على التقدير الثاني فلان تعريف الوجود المصدري لكونهما بديهيا تعريف لفظي كما ينبغي ان يعلم ان معروض الوجود الذهني الماهية من حيث هي والعوارض الذهنية مترتبة عليه للماهية من حيث انها مع العوارض الذهنية كيف وهي بهذه الحيثية جزء خارجي فان وجد ا

والفرق بينهما ظاهر فان الاول اعم من الثاني اذ غير الوجود الخارجي الذي هو منشاء الآثار وتجلى في الخارج لا يكون منشاء الآثار كوجود الاشباح في عالم المثال ووجود في الذهن لشيء ليس وجوده في الخارج كوجود الامور الاعتبارية ووجود في الذهن لشيء موجود في الخارج كوجود زيد فمنشاء النحو الثاني لا يصدق الا على الاخير وقد عرفت ان محل النزاع في الاول تحققه بلا ريب انما النزاع في النحو الثاني بان للاشياء الخارجية وجودا اخر سوى وجودها في الخارج هو الوجود الذهني اولا قوله غير الوجود الخارجي اي الخارج عن المشاعر مطلقا او عن مشاعرنا فعلى الاول الوجود في العقول المجردة ليس خارجيا وعلى الثاني يكون خارجيا كما هو المشهور قوله للاشياء الغائبة عنا اي عن عقولنا وان كانت حاضرة عند غيرنا قوله والقول معطوف عليه على الثاني معطوف عليه المعطوف عليه مبتدا خبره في طرف الاثبات الخ قوله والقول بالوجود الذهني يعني ان بعضهم قالوا ليس الوجود في الذهن الا للمفهومات الاعتبارية كالكلية والجزئية دون الاعيان الخارجية فان لها وجودا في الخارج فقط وبعضهم قالوا بان حصول الاشياء باشباحها لا بانفسها والشبح مغاير لذي الشبح فهذان القولان يثبتان الوجود الذهني بالمعنى الاول وينفيانه بالمعنى الثاني اما اثباتهما النحو الاول فلان المفهومات الاعتبارية لما كانت موجودة في الذهن فقد حصل وجود غير الوجود الخارجي وكذا لو حصل الاشباح في عالم المثال فله وجود مغاير للوجود الخارجي الذي يترتب عليه الآثار كما بيناه آنفا واما نفيهما النحو الثاني فلان النحو الثاني وجود للاشياء الخارجية في الذهن وههنا ليس كذلك لان المفهومات الاعتبارية والاشباح كلاهما ليست بموجودة في الخارج بل ينبغي ان يفهم الكلام وكذلك هذا التقرير في حل المرام فلا التفت الى ما زعمه بعض الاعلام قوله والشارح المحقق جواب عن سؤال مقدر بانه لما كان ههنا مقامان فلم اختار الشارح المقام الثاني في تحرير محل النزاع دون الاول وبيان الجواب ان الكلام في دلائل المثبتين للوجود الذهني والنافين له على الثاني اختاره وقد عرفت فيما سبق انه لا يستقيم الشرح في النحو الاول فانه لا منكر له قوله ثم الظاهر ان ذكر الخ الغرض منه تمهيد لدفع الاعتراض الذي يرد في هذا المقام على تعريف الوجود الخارجي بانه ان اريد بالآثار والاحكام في تعريف الوجود الخارجي الآثار والاحكام الخارجية يلزم الدور لان علمها موقوف على العلم بالمعرف بالفتح وعلمه على علمها وان اريد بها الآثار والاحكام في الجملة فيصدق التعريف على الوجود الذهني اذ هو ايضا مصدر للآثار في الجملة قوله على كل تقدير اي سواء اريد بالوجودين الوجودان الحقيقيان او المصدريان قوله اما على التقدير الاول اي على تقدير ان يكون التعريف تعريفا للوجودين الحقيقيين قوله لا على الوجود الحقيقي الخارجي الذي هو المعرف بالفتح فغاية ما لزم توقف علم الآثار الخارجية على امر سوى المعرف بالفتح فلا دور قوله واما على التقدير الثاني اي على تقدير ان يكون التعريف تعريفا للوجودين المصدريين وان كان خلاف الظاهر قوله تعريف لفظي فيجوز بالاجلى فلا قبح فيه ولا دور كما سبق ذكره في بحث التعريف اللفظي ولا يمكن ان يجاب ههنا بان الآثار الخارجية يتوقف على الوجود الحقيقي لانه ظاهر البطلان قوله مما ينبغي الخ يمكن ان يكون هذا تحقيقا للوجود الذهني وتعيينا لمصداقه ويمكن ان يكون جوابا ثانيا عن الاعتراض المذكور بان يقال انا نختار الشق الثاني من الترديد ونقول ان الوجود الذهني ليس مصدرا للآثار والاحكام اصلا فان معروضه نفس الماهية من حيث هي والعوارض الذهنية كالكلية والجزئية من المعقولات الثانية التي تلحق الاشياء في الذهن منشاؤها الوجود الذهني مترتبة عليه ليس معروضه الماهية من حيث انها مع العوارض الذهنية ومصدر الآثار ما يترتب عليه الاحكام هو الثاني لا الاول هكذا الكلام هكذا في حاشية جد جدي استاذي قدس سره قوله كيف وهي جزء الخ

سنطلع عليه فلا مرية بهامين بل من ان تحريره عليه ما اتجه مشبق وهم الحكماء بامور الاول انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا كالممتنع مطلقا

من قبيل وجود الشي لغيره واتصاف الذهن به اتصاف انضمامي فتامل قوله فلا مجوزة لعل وجه الاشكال على هذا القائل انه يرى ان ادلة المثبت منطبقة على الخلاف الاول وادلة النافي منطبقا على الخلاف الثاني واخذ الوجود الذهني بمعنى حصول الشي في الذهن فمن عرف انه متحقق في الاوصاف الخارجية القائمة بالنفس قوله الاول انا نتصور تتمته انا نتصور ايضا المعدوم في الخارج ونحكم عليه باحكام ثبوتية لا من حيث انه موجود خارجي فلا بد ان يكون له نحو آخر من الوجود والا لزم من انتفاء وجوده الخارجي انتفاء التصور والحكم وايضا اذا كان تصور بعض الاشياء بحصول صورته في الذهن كان تصور جميع الاشياء كذلك لعدم التفاوت في نحو العلم بالاشياء الغائبة عنا كما تشهد بالضرورة وربما يستنبط من هذا الوجه وجه آخر وهو انا نعقل امورا لا وجود لها في الخارج لا بد في فهم الشي من تعلق بين العاقل والمعقول والتعلق بين العاقل والعدم المحض محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت ما وليس في الخارج فهو في الذهن لا يقال الوجود الذهني هو وجود الشي في نفسه هذا الوجه يدل على ان لهذه الامور

هذا تائيد لعدم كون الماهية من حيث العوارض الذهنية معروضا للوجود الذهني حاصله ان وجود الماهية من حيث انها معروضة للعوارض الذهنية وحقيقة القيام بالذهن وجود متباين فان وجودها بهذا الحيثية من قبيل وجود الشي لغيره فيكون صفة للذهن والاتصاف الذهن بها اتصاف انضمامي فلا بد من وجود المنضم في ظرف الاتصاف كما كان صفة موجودة في الخارج فيكون الماهية التي هي صفة موجودة فيه فعلم ان معروض الوجود الذهني نفس الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الآثار اصلا فلا يصدق التعريف عليه صدقا على الماهية من حيث انها المكتنفة بالعوارض الذهنية وقائمة بالذهن ووصف لا يعتبر ان وجودا خارجي قوله فتامل لعله اشارة الى ان الدليل الاصدر بقوله فان الوجود الخ لا يثبت مطلوبا ايضا لو ظهر ان الاتصاف الانضمامي مطلقا يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج والمشهور ان الاتصاف الانضمامي الخارجي يستدعي وجود الحاشيتين فيه وقد اومى اليه في كلام المحشي فلا بد من اثبات ان هذا الاتصاف الانضمامي اتصاف انضمامي خارجي وهو ممنوع فيما نحن فيه قوله لعل وجه الاشكال تعريضه لمن قال لعل تحرير محل النزاع سيجوا بان منشاء ما زعم ان ادلة الفريقين ليست منطبقة على مراد واحد لان ادلة مثبتي الوجود الذهني منطبقة على الخلاف الاول وهو اثبات وجود غير الوجود الخارجي وادلة النافيين على الخلاف الثاني وهو ان حصول الاشياء الغائبة عنا الموجودة في الخارج بانفسها في الذهن قوله واخذ الوجود الذهني الخ توجيه آخر يذكره منشاء آخر لتعسر محل النزاع حاصله ان هذا القائل اخذ الوجود الذهني الذي وقع النزاع فيه بمعنى الحصول في الذهن القيام به فزعم انه متحقق في الاوصاف الخارجية القائمة بالنفس اذ هي حاصلة فيها فاشتباه وتفيه لم يكن اشتباه ولعلها الوجود الذهني المتميز عن الوجود الخارجي فلم يتميز محل النزاع وصار تحريره عسيرا قوله تتمته انا نتصور الخ لما كان يرد ههنا ان النزاع انما وقع في المقام الثاني وهو ان الاشياء الخارجية حصولا في الذهن وحصولا في الخارج والدليل الذي اورده انما يدل على وجود الاشياء المعدومة في الخارج في الذهن كالممتنع المعدوم وغيره لكن لم ينطبق الدليل على المدعى اجاب عنه المحشي بوجهين الاول ان ما ذكره ليس تماما بل جزء من الدليل وتمامه التتمة التي ذكرها المحشي فالذي اورده المصنف مع تتمة المحشي يصير دليلا تاما يدل على الوجود الذهني للاشياء الخارجية وغير الخارجية والثاني ما ذكره بقوله وايضا الخ وحاصله انه لما ثبت حصول بعض الاشياء ولو كانت معدومة في الخارج في الذهن ثبت به ان جميع الاشياء يحصل في الذهن لانه لا تفاوت في نحو العلم بالاشياء الغائبة عنا كما تشهد بالضرورة العقلية قوله وربما يستنبط من هذا الوجه اي الوجه الذي ذكره المصنف وجه آخر لاثبات الوجود الذهني وقد ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال قد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشي وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشي في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن انتهى قوله لا يقال الخ هذا ايراد حاصله ان الوجه الذي ذكر لاثبات الوجود الذهني يدل على ان الامور التي ليس لها وجود في الخارج لها وجود آخر سواء كان هذا الوجود وجودا في نفسه او وجودا لغيره فلم يثبت به الوجود الذهني لانه وجود في نفسه

المقصد الرابع في الوجود الذهني

مطلقا واجتماع النقيضين والضدين العدم المقابل للوجود الخارجي المطلق اي من غير اضافة وتقييد لشيء مخصوص وحمل الاطلاق ههنا على ما يتناول الوجود الذهني لعود يحكم عليها على ما لا وجود له في الخارج باحكام ثبوتية صادقة ككونها محكوما عليها بالامكان العام وملزومة او لازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم واعم من شريك الباري وكونه متصورا الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر سواء كانت صادقة على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه فان اي الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الامر فرع ثبوته اي ثبوت ذلك الغير في نفسه واذ ليس ثبوت تلك الامور المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب فان قلت لو صح هذا الذي ذكرتم من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا اما خارجا او ذهنا لصدق قولنا المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لان كونه معلوما ومخبرا عنه في نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود له اصلا فلا علم ولا اخبار وانه تناقض

وجودا سواء كان من قبيل وجود الشيء في نفسه او وجود الشيء لغيره لانا نقول هذه الامور باعتبار ذواتها كان وجودها في نفسها وباعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية كان وجود الغير لها فان قلت يلزم على ذلك التقدير ان يكون للشيء الواحد بالقياس الى الذهن الواحد وجودان قلت يجوز ان يكون للشيء الواحد بالقياس الى الذهن الواحد وجودان باعتبارين احدهما يجد وحده والوجود الخارجي في ترتب الآثار والاخلاف وغيره وبهذا التفتيش ظهر سر قولهم ان الكلي من حيث هو كلي موجود في الذهن مع ان ما يحصل فيه متشخص بالتشخص الذهني وظهر ايضا ان العلم موجود خارجي والمعلوم موجود ذهني فتامل جدا وسياتيك فوق ذلك كلام ان شاء الله تعالى **قوله** باحكام اه الحكم يطلق على اربعة معان الاول المحكوم به والثاني وقوع النسبة او لا وقوعها والثالث التصديق به والرابع القضية من حيث انها مشتملة على الربط بين المعنيين والظاهر ان المراد هو الاول ويحتمل الثاني والثالث وعلى الاول لا حاجة الى تقييد الاحكام بالثبوتية كما اشرنا اليه لطبيعة الايجاب يستدعي وجود الموضوع ولا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك بل على الثاني والثالث ايضا لان الحكم والتصديق السلبيين يستدعيان تميز المحكوم عليه والتميز يجب

قوله لانا نقول جواب عن تلك الايراد وحاصله ان تلك الامور لها اعتباران اعتبار في نفسها باعتبار ذواتها وجودها في نفسها وباعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية فعلى هذا التحقيق للامور المذكورة الحاصلة في الذهن وجود في نفسها وهو الوجود الذهني **قوله** فان قلت ايراد على قوله لانا نقول باستلزام المحال **قوله** قلت يجوز الخ حاصله تسليم اللازم اذا كان باعتبارين **قوله** احدهما يجد والخ وهو وجود الماهية من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية وقائمة بها **قوله** الآخر لا يجد ومذهوة وجود الماهية نفسها مع قطع النظر عن العوارض الذهنية **قوله** وبهذا التفتيش الخ اي بهذا التحقيق والتنقيح الذي ذكر فيما قبل ان للشيء الذهني اعتبارين مرتبة الحصول ومرتبة القيام ظهر ان الكلي من حيث هو كلي موجود في الذهن والتشخصات الذهنية انما تعرض له في مرتبة القيام لا في مرتبة الحصول وظهر ايضا ان العلم موجود خارجي لانه عبارة عن الماهية في مرتبة القيام وهي من صفات النفس والمعلوم موجود ذهني لانه عبارة عن نفس الشيء اقول قد ظهر ايضا ان العلم جزئي والمعلوم كلي **قوله** فتامل جدا اشارة الى عظم هذا الباب وفتنته وكثرة الزلات فيه **قوله** الحكم يطلق على اربعة معان الخ ظاهره ان الاطلاق انما بالاشتراك اللفظي والغرض منه تكشيف ان المراد بالاحكام في قول الماتن باحكام ثبوتية اي معنى **قوله** والظاهر ان المراد هو الاول اي المحكوم به ووجه الظهور ان قول الشارح ككونها محكوما عليها بالامكان العام مثال للمحكوم به لا الحكم بمعنى آخر وايضا قد صرحوا بان التقييد بالثبوتية انما هو لاخراج محمول سالبة المحمول وهو يدل على ان المراد بالاحكام المحكومات بها **قوله** ويحتمل الثاني اي وقوع النسبة ولا وقوعها وعليه يدل قول الشارح من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر **قوله** والثالث اي التصديق **قوله** وعلى الاول اي اذا اريد بالحكم المحكوم به **قوله** لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك لانه اذا كان ثبوتيا يقتضي وجود الموضوع واذا كان سلبيا لا يقتضي **قوله** بل على الثاني هذا ترق في بيان انه لا حاجة الى ذلك التقييد على تقدير ان يكون المراد بالحكم المحكوم به بل لا حاجة اليه على تقدير ارادة المعنى الثاني والثالث ايضا **قوله** لان الحكم الخ دليل لعدم الاحتياج

صح [illegible]

المقصد الرابع في الوجود الذهني

لان المعدوم المطلق صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معلوما مطلقا وموجودا في الجملة قلنا اللازم مما ذكرناه انه يصدق قولكم الذي ذكرتموه قضية سالبة بمعنى انه ليس بمعلوم مطلقا يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة لا تقتضي وجود الموضوع بل المقتضي له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض لا انه يصدق بمعنى ان ثمه امرا يصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفة انه لا يعلم ولا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عادوا وقالوا هو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للوجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للوجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة في ذلك اجاب عنه هي من الامر الاول الذي تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهني الامام الرازي بمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا وذلك المتصور اما قائم بنفسه كما يقوله افلاطون فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ابدا لابدين وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الرأي غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيبطل

ايكون له ثبوت في الجملة فافهم قوله فانما اللازم الخ قد عرفت ان السالبة يستدعي وجود الموضوع في الجملة مع ان هذه القضية مع قطع النظر عن رجوعها الى السالبة صادقة كما يعلم بالضرورة فالاولى ان يقال يكفي في كون الشيء محكوما عليه ان يكون مفهومه موجودا في الجملة ولا يلزم ههنا اتصاف احد النقيضين بالآخر مواطاة ولا استحالة فيه كما مر او يقال العقل يفرض شيئا موجودا معدوما مطلقا ويحكم عليه فالمحكوم عليه موجود بحسب الواقع معدوم بحسب الفرض وبه يندفع التناقض ان حرر بالنظر الى عقد الحمل ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه الا بالايجاب الا بالسلب وقد اخبر عنه بعدم الاخبار فيكون مخبرا عنه وغير مخبر عنه

الى التقييد بالثبوتية قوله ثبوت في الجملة واذا لم يكن في الخارج فهو في الذهن قوله فافهم لعله اشارة الى ما ذكره مولانا بحر العلوم نور الله مرقده من انه ان كان مقصود المحشي ان التصديق والحكم السلبيين يستدعيان تصور الموضوع وتميزه عند العقل فيلزم وجوده في العقل فعليه نعم انهما يستدعيان التصور والتميز لكن لا يلزم منه الوجود الا اذا ثبت ان الادراك لا يكون الا بحصول العلوم ولم يثبت بعد وان كان مقصوده ان الحكم والتصديق السلبيين يستدعيان التميز فيصدق على موضوعه متميز فالعقد قضية موجبة فيلزم الوجود واذ ليس في الخارج ففي الذهن ففيه ان هذا بالحقيقة استدلال بالموجبة فتعميم الحكم والتصديق للسلبيين منها ثم الاستدلال بالايجاب للازم لهما تطويل بلا طائل فظهر تقييد الثبوتية فائدة جليلة هي اختصار المسافة قوله ثم عرفت الخ هذا رد على الجواب الذي ذكره المص بانه لا يجدي نفعا اذ السالبة ايضا يقتضي وجود الموضوع فيلزم التناقض ويبقى الاشكال بحاله قوله ثم ان الخ هذا رد آخر على الجواب حاصله ان هذه القضية مع قطع النظر عن رجوعها الى السالبة صادقة البتة لانا نجزم بصدقها على تقدير اخذها معدولة او موجبة سالبة المحمول ايضا فالاشكال لزوم التناقض بحاله لكن ان يدفع الايراد الاول فبان السالبة لا يستدعي الا تصور عنوان الموضوع ولا يلزم الحكم على المجهول المطلق وذلك يستلزم وجوده فانه خلاف الموجبة فبارجاع هذه القضايا الى السوالب يندفع التناقض الذي اورده المورد واما الثاني فبالمنع دعوى الضرورة غير مسلم ولذلك قال المحشي فالاولى ولم يقل فالصواب قوله فالاولى ان يقال الخ اي في جواب الاشكال انه يكفي في كون الشيء محكوما عليه ان يكون مفهومه موجودا واما وجود افراده فليس بضروري فغاية ما لزم عند كون المعدوم المطلق محكوما عليه بعدم العلم والاخبار عنه اتصاف مفهومه بالوجود ولا غائلة فيه فان اتصاف الشيء بنقيضه مواطاة جائز قوله كما مر في المقصد الثالث من حاشية المعلقة على قول الشارح انما يستحيل صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة حيث قال يجوز صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة بان يصدق عليه حملا بالعرض الخ فتذكر قوله او يقال الخ جواب آخر عن الاشكال المذكور تقريره ان العقل يفرض الموجود معدوما بان يجعله مرآة لامر معدوم محض ويحكم عليه بواسطة العقد الحملي فصحة الحكم باعتبار وجوده بحسب مفهومه في الذهن وثبوت عدم الاخبار والعلم وغير ذلك باعتبار انه معدوم مطلق قوله به يندفع اي بما عرفت ان المحكوم عليه موجود بحسب الواقع ومعدوم بحسب الفرض يندفع التناقض الذي حرر بالنظر الى عقد الحمل ان المعدوم لا يخبر عنه لا بالايجاب ولا بالسلب وقد خبر عنه بعدم الاخبار

بحر العلوم رحمه الله تعالى

ما ذكر نوع من الدليل لو حمل قول افلاطون ههنا على ما نقل عنه من ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذاتها كما كان انسب او قائم بغيره كما نقل

الحكماء فان تصور اى صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم فى العقل الفعال فانه عندهم مبدأ الحوادث فى عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم

فيه صور ما يوجد فاذا التفتت النفس اليها شاهدتها او بطل ان المرتسم فيها اى فى الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا ان كانت الهويات

اى هويات ما نتصوره لزم تحقق هوية الممتنع فى الخارج وانسد سفسطة ظاهر البطلان وان كان المرتسم فيها هو الصور والماهيات الكلية فنقول

المراد بالوجود الذهنى الذى هو غرضنا ومقصودنا اثبات نوع من التميز للمعقولات التى هى الماهيات الكلية بحيث غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود

الخارجى سواء اخترعها الذهن اى اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها فى ذهننا او لاحظها اى لاحظ الذهن

تلك المعقولات من موضع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لقيامها بما تصور بنفسه لان بطلانه ظاهر لان حاصل

ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود فى الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها

وجود ظلى فى قوة دراكة سواء كانت هى النفس الناطقة او غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على هذا الدليل بانه ان اريد بالامور الثبوتية

امور ثابتة فى الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له فى الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا فى الخارج وان اريد بها امور

ثابتة فى الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا فى مفهومها واحترز به عن السالبة المحمول

السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلا تقتضى وجود الموضوع وفيه ان العدول ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع اعترض ايضا

بانك ان اردت ان تلك الامور الثبوتية ثابتة فى الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجودا فى الخارج

قوله لكان انسب وذلك لاشتماله على الاشخاص المادية وعلى الممتنعات كاجتماع النقيضين والضدين دون الاول فكانه لم يحمل عبارة المص عليه لان المص حمل قول افلاطون فى بحث الماهية على الاول والحق ان قول افلاطون فى بحث الوجود الذهنى والعلم محمول على الثانى وفى بحث الماهية محمول على الاول كما سيأتى منا ش

قوله احترز به الخ كانه علم ان المتأخرين اخترعوا هذه القضية وقالوا انه تحصيل معانيها وفى الفرق بينها وبين السالبة البسيطة من ان السالبة يحكم بسلب المحمول عن الموضوع

فيكون منه معنون ومجبر عنه وهو متناقض ووجه الدفع ظاهر بان كونه غير مخبر عنه باعتبار فرض كونه معدوما وكونه مخبرا عنه باعتبار انه موجود فى الواقع فلا اشكال قوله وذلك لاشتماله الخ هذا بيان كونه انسب يعنى ان حمل قول افلاطون من كون التصور قائما بنفسه على ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذاتها انسب من حمله على وجود شخص واحد

من كل طبيعة نوعية لان فى الحمل الاول يشتمل على جميع الاشخاص المادية من كل نوع وعلى الممتنعات كاجتماع النقيضين والضدين فانها كلها من معلومات الله تعالى بخلاف الثانى فانه لا يشتمل

الا شخصا واحدا باقيا ازلا وابدا من كل نوع كذا لا يشمل الممتنعات قوله على الاشخاص اللام فيه للاستغراق بين الحملين يا متبادرين قوله فكانه الخ دفع دخل مقدر

تقريره انه لما كان يحمل على معلومات الله تعالى انسب لم لم يحمل الش عبارة المص عليه حاصل الدفع ان المص لما حمل قول افلاطون فى بحث الماهية على وجود شخص

مجرد ازلى ابدى حمل الش ههنا قول افلاطون عليه ليطابق ما ذكره المص فى بحث الماهية وقال الفاضل مرزا جان حمله على الاول لعموم هذا المقام فى ذكر الوجه الاول

قوله دون الاول اى حمل على كون شخص مجرد من كل طبيعة نوعية باقيا ازلا وابدا قوله عليه اى على الامر الثانى قوله والحق هذا تعريض على الش بانه لا يلزم من حمل

المص قول افلاطون فى بحث الماهية على الاول حمله فى الوجود الذهنى عليه لان الحق الخ ومن ثم انه تعريض على المص بان الحق حمل قول افلاطون فى بحث الوجود

الذهنى والعلم على معلومات الله وفى بحث الماهية على شخص مجرد والمص عكس الامر حيث حمل قوله فى بحث الوجود على شخص مجرد قائم بنفسه فقد سها سهوا ظاهرا يقتضى منه

العجب قوله فتامل الخ يوجد هذا فى بعض النسخ ولعله اشارة الى ان الحق وان كان حمل قول افلاطون ههنا على الثانى الا ان الش حمل مطابقة لحمل المص فى بحث الماهية

اولى واقدم من ذلك التوجيه الكلام بالايرضى به قائله غير مستحسن اصلا قوله اعلم ان المتأخرين الخ والباعث عليه دفع النقض على ما قيل فى بحث

المقصد الرابع فى الوجود الذهنى

وفي السالبة المحمول يرجع بحمل ذلك السلب عليه فمعنى السالبة ج نيست ب ومعنى السالبة المحمول ج نيست ب است وقالوا في الفرق بينها
وبين المعدولة ان فيها اشارة الى حكم مقصود بخلاف المعدولة ولا يخفى ان السلب من حيث انه رابط لا يمكن ان يكون جزء المحمول لان المعتبر في المعدولة ان يكون السلب
جزء المحمول من غير اعتبار امر آخر فهذه القضية على تقدير ثبوتها احد نوعي المعدولة وقد اثبتوا مساواتها للسالبة وعدم اقتضائها وجود الموضوع بانه اذا صدق سلب
ب عن ج صدق انه منتف عنه ب والا يصدق نقيضه اي ليس بمنتف عنه فلا يصدق السالبة اذ اصدق ان ج منتف عنه ب صدق سلبه عنه وانت تعلم
نقيض الموجبة السالبة المحمول سالبة السالبة المحمول وهي تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع كما ان السالبة المعدولة تجتمع معها والحق ان طبيعة الرابط الايجابي
تستدعي وجود الموضوع من غير ان يكون لخصوصية المحمول مدخل وطبيعة الرابط السلبي لا تستدعيه كما مر فليس بينهما المساواة الا باعتبار حصول جميع المفهومات في نفس الامر وان
خصوص الموضوع عليه مكان الايجاب صادق وكلما صدقت السالبة صدقت الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في نفس الامر وكذا العكس او باعتبار تعلق التصديق فان كلا منهما بهذا الاعتبار

النسب من نقيضي المتساويين متساويان في بحث عكس النقيض ان الموجبة الكلية منعكسة كنفسها وتقرير النقض ان الامور الشاملة لجميع الموجودات كالشيء والممكن متساوية
ومتعددة متساويتين مع ان بين نقيضيهما لا تحقق المساواة ولا تنعقد الموجبة الكلية فلا يقال كل لا شيء لا ممكن لعدم وجود الموضوع قوله ج ب اي يرجع السلب الى
الموضوع بان يسلب المحمول عن الموضوع ثم يحمل عليه كقولنا زيد ليس بقائم سالبة محصلة اذ احكم فيها بسلب القيام عن زيد اما اذا حمل ذلك السلب على زيد فيصير لم يكن
سالبة المحمول يعبر عنها بالفارسية بان زيد نيست قائم است ويعبر عن الاول بان زيد قائم نيست قوله فمعنى السالبة الخ يعني ان في القضية السالبة رابطا واحدا
سلبيا فقط وفي السالبة المحمول رابطين رابطا ايجابيا ورابطا سلبيا داخلا في المحمول فزيد ليس بقائم سالبة وزيد هو ليس بقائم موجبة سالبة المحمول قوله
وقالوا في الفرق الخ حاصله ان المحكوم به في سالبة المحمول امر مقصود لان النسبة جزء منه بخلاف محمول المعدولة فانه مفرد محض ليس فيه نسبة تامة بين
الحاشيتين كما في الاول قوله لا يخفى الخ هذا ايراد اول على المتأخرين المثبتين لهذه القضية وحاصله ان النسبة السلبية من حيث هي نسبة سلبية ورابطة لا تصلح لان تجعل
محكوما بها لانها امر غير مستقلة والمحكوم به يجب ان يكون مستقلا والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل فلا تنعقد تلك القضية قوله ان التمييز الخ
هذا ايراد ثان على المتأخرين تقريره ان الفرق بين السالبة المحمول والمعدولة وجعل الاول قسما على حدة ليس على ما ينبغي لان المعتبر في المعدولة ليس الا جزئية حرف السلب
للمحمول او الاشتراك فيه بان يكون محمولها غير مقصود بل هو عام سواء كان فيه اشارة الى حكم مقصود او لا فيشمل المعدولة للسالبة المحمول اشتمال الاعم للاخص واجيب عن الايراد
الاول فانه وان لم تصلح النسبة السلبية لان يحكم بها من حيث انها نسبة ورابطة لكنها يمكن ان تلاحظ بلحاظ استقلالي وتجعل محمولا كما تجعل القضية السالبة محمولا
في قولنا زيد ليس ابوه قائما واما عن الثاني فلان المعدولة مختص بما لم يكن سلب النسبة الايجابية جزءا من المحمول بل يضاف السلب الى مفهوم مفرد ويجعل محمولا
واليه يشير كلام البعض حيث قال وجه تسمية المعدولة ان حرف السلب وضع لسلب الحكم فلما استعمل في سلب الشيء في نفسه عدل عن معناه الاصلي فتدبر قوله فيسمونها
المتأخرون قوله من ج سلبا بسيطا قوله منتف عنه ب ج هو موجبة سالبة المحمول قوله وانت تعلم الخ منع على قوله فلا يصدق السالبة بان نقيض الموجبة
السالبة المحمول السالبة السالبة المحمول وهي تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع كما ان السالبة المعدولة تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع فحينئذ يصدق
السالبة ويمكن ههنا منع قوله اذا صدق سلب ب عن ج فيصدق انه منتف عنه ب لان الاولى سالبة بسيطة يمكن صدقها بانتفاء الموضوع والثانية فلا يمكن صدقها الا
اذا كان الموضوع موجودا لكونها موجبة قوله والحق ان الخ الغرض منه ابطال مزعوم المتأخرين من اثبات المساواة بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة الاخر قوله طبيعة
الرابط الايجابي اي الذي فيه ثبوت شيء لشيء مطلقا سواء كان المحمول وجوديا او عدميا قوله تستدعي وجود الموضوع فالفرق بينها وبين الموجبات الاخر اقتضاء وجود
الموضوع ووجوده بحكم قوله فليس بينهما مساواة بل بعد ما مر من مزعوم المتأخرين حاصله ان ما زعم المتأخرون من كون الموجبة السالبة المحمول مساوية للسالبة البسيطة
من جهة ان كلا منهما لا تقتضي وجود الموضوع باطل بل المساواة بينهما ليس الا باعتبار حصول جميع المفهومات الخ قوله او باعتبار تعلق التصديق الخ يعني ان الموجبة السالبة المحمول

المقصد الرابع في الوجود الذهني

وان اردت انها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر و ذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذ ليس في الخارج فهو في الذهن الامر الثاني من الامور الدالة على الوجود الذهني انه يقال من المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا وليس في الخارج اذ كل موجود في الخارج فهو متشخص متعين في حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا في الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية تتصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثاني وقد يقال ان الحقائق الكلية كالانسان مثلا موجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان ويتجه عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقائق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة الامر الثالث لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا والتالي باطل فالمقدم مثله وبطلان التالي معلوم بقوله فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد ان الممتنع اي ما صدق عليه الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعا اي لا نريد ذلك قطعا اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل نريد ان الافراد المعقولة للممتنع اي التي يصدق عليها الممتنع في العقل من الافراد

تقتضي وجود الموضوع في الذهن بكلا معنييها فان السالبة صدقت للموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في الذهن كذا العكس فتامل قوله وقد يقال المفهومية اه لم يحمل عبارة الشرح على هذين الوجهين لان المتبادر منها ان المفهوم تتصف بالكلية لا ان الكلي تتصف بالمفهومية ولا ان الحقائق الكلية موجودة ويمكن ان يجاب عما ورد على الوجه الثاني بان هذه الحقائق محمولة على افرادها وثبوت الشيء للشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف لكن يستلزم ثبوته في الجملة كما تشهد به الضرورة قوله الامر الثالث الخ الفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي يذكره بقوله وقد يقال اه بعد اشتراكهما في كون المراد من الحقيقة ما صدقت عليه ان المراد من الحقيقة على الاول الحقيقة التي لا يكون افراد موضوعها موجودة في الخارج وعلى الثاني الحقيقة الكلية التي لا يكون بعض افراد موضوعها موجودا في الخارج

والسالبة البسيطة مساواة باعتبار تعلق التصديق فان كلا من الموجبة والسالبة المحمول والسالبة البسيطة باعتبار التعلق يقتضي وجود الموضوع في الذهن فان التصديق بالنسبة لا يحصل دون تعقل الموضوع محققا في الذهن فكل من الايجاب والسلب يقتضي وجود الموضوع ويمتنع انفكاك احدهما عن الآخر فلما يصدق الايجاب يصدق السلب بالعكس فبينهما مساواة باعتبار حصول المفهومات باسرها في نفس الامر قوله فتامل لعله اشارة الى ان القول بوجود جميع المفهومات في نفس الامر باطل اذ ان يريد وجود المفهومات مسلم لكن لا يكفي ذلك في صدق الحكم الايجابي على افراده اذ شرط في صدق الحكم الايجابي وجود افراد العنوان كما بين في موضعه وان اريد وجود افراد المفهومات فغير مسلم بالضرورة ان افراد اللاشيء وافراد المعدوم المطلق لا وجود لهما اصلا فتدبر قوله لم يحمل عبارة المتن الخ دفع لما يتوهم من ان الشارح لم يحمل عبارة المتن من المفهومات ما هو كلي على الوجهين الذين ذكرهما بقوله وقد يقال المفهومية الخ وبقوله وقد يقال ايضا الحقائق الكلية الخ وتقرير الدفع ظاهر قوله لان المتبادر منها اي من عبارة المتن قوله ويمكن الجواب الخ اي يمكن ان يجاب عن الايراد الذي اورده الشارح على الوجه الثاني من الوجهين الذين لم يحمل عبارة المتن عليهما بقوله ويتجه عليه الخ وحاصل الجواب انه لما اعترف الشارح بالوجود افراد هذه الحقائق في الخارج فنقول ان الحقائق محمولة على افرادها الموجودة في الخارج ثابتة لها ومن المعلوم ان ثبوت شيء للشيء يستلزم ثبوت الثابت في الجملة وان لم يستلزم ثبوته في ظرف الاتصاف فعلى هذا لو لم تكن الحقائق موجودة في الخارج كانت موجودة في الذهن البتة فدعوى الضرورة في كون الحقائق نفسها موجودة مكان الوجه الثاني مسموعة قوله الفرق بين التقرير الخ دفع لما يظن من ان بين ما ذكره المصنف بقوله الامر الثالث لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وبين ما ذكره الشارح بعده بقوله وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت القضية الحقيقية لا يتصور

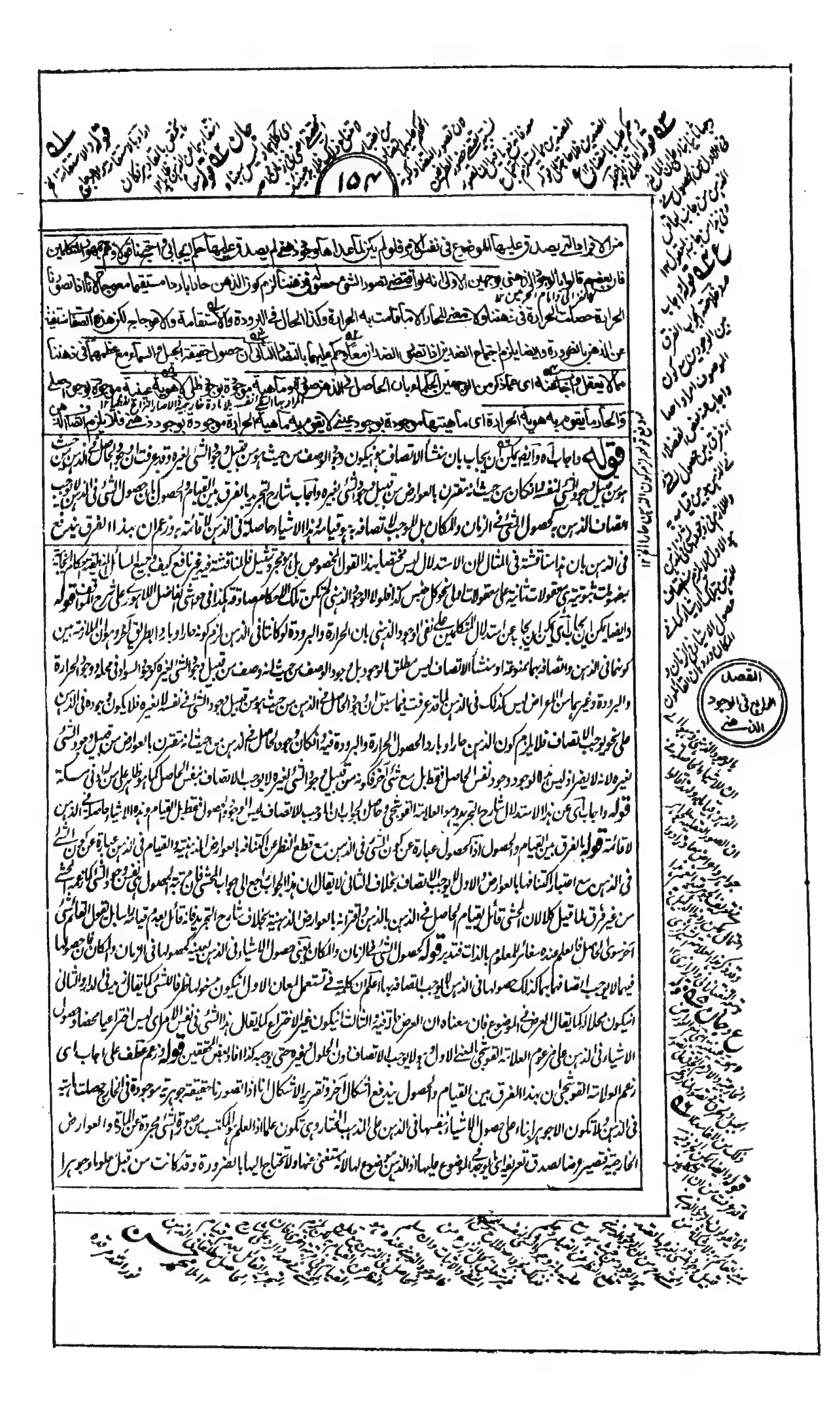
الفصل الرابع في الوجود الذهني

المقصد الرابع في الوجود الذهني

للمعقولية المعدوم اي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم تكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي فلذلك قال هذا بالحقيقة عائد الى الاول والحاصل ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة و ليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط المحققة او المقدرة فلو لا انه يكون للممتنع افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية كقولك كل مثلث يساوي زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول المعدومة

ولا شك انها عائدان الى الوجه الاول وقد قرر بعض المحققين هذا الوجه هكذا لولا الوجود الذهني لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون لاعتباره فائدة فيه قد نفع هذا القسم بالكلية كما انه لا يتحقق قضية يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع بحسب ما يعم نحو انا الشامل الموجود كالوجود اللفظي اذ ليس لاعتبارها فائدة ولا يخفى انه لا يخلو عن شيء لان الاعتراض للنافيين ان يلتزموا رجوع هذا القسم من القضية الى القضية الخارجية كما انهم التزموا نفي القضية الذهنية بالكلية لا يقال يستعمل هذه القضية ويعلم بالضرورة انها مغايرة للقضية الخارجية وان موضوعها اعم من موضوعها لانا نقول لهم ان يقولوا بالمغايرة والاعمية بحسب المفهوم كما في الدائمة والضرورية **قوله** ويرد عليه هذا مناقشة في المثال

فرق فاي فائدة في ذكره الشارح بعده بان في التقريرين فرقا واذا كانا مشتركين في كون المراد من الحقيقية ما مر قلت عليه حاصل الفرق ان المراد من الحقيقية في تقرير المص الحقيقية التي لا يكون افراد موضوعها موجودة في الخارج فبيانه هكذا لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الموجبة الحقيقية على وجه الحكم فيها على الافراد الذهنية كلية كانت او جزئية كقولنا كل جنس سهم مثلا وكل ممتنع معدوم وفي تقرير الشارح الحقيقية الكلية التي لا يكون بعض افرادها موجودا في الخارج فبيانه هكذا لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية التي حكم فيها على الافراد الخارجية والذهنية كالقضايا الهندسية والحسابيات اذ صدقها كلية يستدعي صدق الحكم على الافراد المعقولة ايضا وهو يقتضي الوجود الذهني لعله تقدير انتفائه يستحيل الحكم فالاشكال **قوله** لا شك الخ الغرض منه ارجاع هذين التوجيهين الى الاول لبيان سند المنع وجه العود غير مخفي **قوله** الى الوجه الاول الذي بناه المص بقوله انا نتصور بالاجود الخ **قوله** وقد قرر بعض المحققين وهو العلامة جلال الملة والدين الدواني في الحاشية القديمة على شرح التجريد الجديد **قوله** لولا الوجود الذهني الخ حاصله ان انتفاء الوجود الذهني يستلزم عدم تحقق القضية الحقيقية بمعنى انه لا يكون في اعتبارها فائدة اذ اعتبارها انما يكون للشمول لغير الافراد الخارجية واذا لم يكن شاملا لها فلا حاصل فيجعلها على حدة من القضية الخارجية لان انتفاء الوجود الذهني يستلزم عدم تحققها اصلا لجواز ان يوجد الحقيقية في ضمن الخارجية لكنه يستلزم عدم الفائدة في اعتبارها **قوله** كما انه الخ اي لم يتحقق هذا القسم من القضية كما لا يتحقق قضية تكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع بحيث يعم نحو انا في الموجود سوى الوجودين الخارجي والذهني كالوجود اللفظي اذ ليس لاعتبارها اي اعتبار قضية يكون الحكم فيها على فرد موجود بحسب اللفظ فائدة **قوله** ولا يخفى انه الخ هذا ايراد على تقرير ذلك البعض بانه منع للناظر لانه مسكت للناظر اذ للنافي ان يلتزم رجوع هذا القسم من القضية الى القضية الخارجية كما التزم نفي القضية الذهنية بالكلية **قوله** للنافيين اي للوجود الذهني **قوله** الى القضية الخارجية اي التي يحكم فيها على الافراد الخارجية سواء كانت محققة او مقدرة **قوله** كما انهم اي النافين للوجود الذهني **قوله** لا يقال الخ رد على قوله ولا يخفى وجواب عن تلك الايراد حاصله انه لا يمكن للنافيين ان يرجعوا هذه القضية الى القضية الخارجية لانا نعلم بالبداهة ان الحقيقية مغايرة للخارجية فان في الاولى الحكم على الافراد مطلقا سواء كانت خارجية او لم تكن وفي الثاني يحكم على الافراد الخارجية وموضوع الاول اعم من موضوع الثاني **قوله** لانا نقول جواب عن تلك الايراد حاصله انه لا يلزم من مغايرة المفهوم مغايرة المصداق فيجوز ان يقول النافيون للوجود الذهني ان القضية الحقيقية وان كان اعم مفهوما من القضية الخارجية بحسب الموضوع ولكنها مساوية لها بحسب نفس الامر اذ ليس الافراد الا بحسب الخارج فقط **قوله** كما في الدائمة والضرورية فان الاولى اعم من الثانية بحسب المفهوم كما لا يخفى واما في نفس الامر فهما متساويان لان الدوام اما في مادة الوجوب فيكون ضرورية او في مادة الامكان ولا بد له من علة اما واجبة بنفسها او منتهية اليها ولا بد من دوامها لدوام المعلول فيكون دوام المعلول واجبا مستندا الى تلك العلة **قوله** هذا مناقشة رد على الشارح حيث قال ان المحمول في قولنا الممتنع معدوم امر سلبي فلا يستلزم وجود الموضوع



الفصل الرابع في الوجود الذهني

من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لها الا وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي في الخارج وهم جمهور المتكلمين
فان بعضهم قالوا ان الوجود الذهني باطل بوجهين الاول انه لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا لانا اذا تصورنا
الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منفية
عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصورنا الضدين معا وحكمنا عليهما بالتضاد الثاني ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا
مما لا يعقل واجاب عنه اي عما ذكر من الوجهين الجمهور بان الحاصل في الذهن صور وماهيات موجودة بوجود ظلي لا هويات عينية موجودة بوجود اصلي
والحار ما يقوم به هوية الحرارة اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن

قوله واجاب الخ وايضا يمكن ان يجاب بان منشأ الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف من حيث هو من قبيل وجود الشيء لغيره وقد عرفت ان وجود الحال في الذهن من حيث
هو من قبيل وجود الشيء لنفسه وانما كان من حيث انه مقترن بالعوارض من قبيل وجود الشيء لغيره واجاب شارح التجريد بالفرق بين القيام والحصول بان حصول الشيء في الذهن لا يوجب
اتصاف الذهن به كحصول الشيء في الزمان والمكان بل الموجب للاتصاف هو قيامه به وهذه الاشياء حاصلة في الذهن لا قائمة به وزعم ان بهذا الفرق يندفع

في الذهن بان هذا مناقشة في المثال لان الاستدلال ليس مختصا بهذا القول المخصوص بل هو مجرد تمثيل فالمناقشة فيه غير نافع كيف وجميع المسائل المنطقية هي كالمحمولات
بمفهومات ثبوتية هي معقولات ثانية على معقولات اولى هي كل جنس كذا فلولا الوجود الذهني لم تكن تلك الاحكام صادقة هكذا في حواشي الفاضل اللاهوري على شرح المواقف **قوله**
وايضا يمكن ان يجاب اي يمكن ان يجاب عن استدلال المتكلمين على نفي الوجود الذهني بان الحرارة والبرودة لو كانتا في الذهن لزم كونه حارا او باردا بطريق اخر وهو ان الملازمة بين
كونهما في الذهن واتصافه بهما ممنوعة او منشأ الاتصاف ليس مطلق الوجود بل وجود الوصف من حيث انه وصف من قبيل وجود الشيء لغيره كوجود السواد في محله ووجود الحرارة
والبرودة وغيرهما من العوارض ليس كذلك في الذهن لما قد عرفت فيما سبق ان وجود الحال في الذهن من حيث هو من قبيل وجود الشيء في نفسه لا لغيره فلا يكون وجوده في الذهن
على نحو يوجب الاتصاف فلا يلزم كون الذهن حارا او باردا لحصول الحرارة والبرودة فيه انما كان وجود الحال في الذهن من حيث انه مقترن بالعوارض من قبيل وجود الشيء
لغيره لانه لا لغيره اذ ليس هو الوجود وجود نفس الحاصل فقط بل مع شيء اخر فكونه من قبيل وجود الشيء لغيره لا يوجب الاتصاف بنفس الحاصل كما هو ظاهر على من له ادنى مسكة
قوله واجاب اي عن هذا الاستدلال شارح التجريد وهو العلامة القوشجي وحاصل الجواب ان الموجب للاتصاف ليس الوجود والحصول فقط بل القيام وهذه الاشياء حاصلة في الذهن
لا قائمة **قوله** بالفرق بين القيام والحصول اذ الحصول عبارة عن كون الشيء في الذهن مع قطع النظر عن اكتنافه بالعوارض الذهنية والقيام في الذهن عبارة عن كون الشيء
في الذهن مع اعتبار اكتنافه بالعوارض والاول لا يوجب الاتصاف بخلاف الثاني لا يقال ان هذا الجواب راجع الى جواب المحشي فان مرتبة الحصول هي نفس وجود الشيء كما زعمه المحشي
من غير فرق لما قيل كلا لان المحشي قائل بقيام الحاصل في الذهن بالذهن لاقترانه بالعوارض الذهنية بخلاف شارح التجريد فانه قائل بعدم قيامه اصلا بل القيام شيء
اخر سوى الحاصل فالعلم عنده مغاير للمعلوم بالذات فتدبر **قوله** كحصول الشيء في الزمان والمكان يعني حصول الاشياء في الذهن بعينه كحصولها في الزمان والمكان فان حصولها
فيهما لا يوجب اتصافهما بها كذلك حصولها في الذهن لا يوجب اتصافه بها اعلم ان كلمة في تستعمل لمعان الاول ان يكون منسوبا ظرفا للشيء كما يقال زيد في الدار والثاني
ان يكون محلا له كما يقال العرض في الموضوع فان معناه ان العرض حال فيه الثالث ان يكون غير الاختراع كما يقال هذا الشيء في نفس الامر اي ليس اختراعيا محضا وحصول
الاشياء في الذهن على زعم العلامة القوشجي بالمعنى الاول وهو لا يوجب الاتصاف دون الحلول فانه يوجبه كذا افاده بعض المحققين **قوله** وزعم عطف على اجاب اي
زعم العلامة القوشجي ان بهذا الفرق بين القيام والحصول يندفع اشكال اخر وتقرير الاشكال انا اذا تصورنا حقيقة جوهرية موجودة في الخارج حصلت ماهيته
في الذهن فلا تكون الا جوهرا بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن على المذهب المختار وهي تكون علما اذ العلم هو المكتسب من صورة الشيء مجردة عن المادة والعوارض
الخارجية فتصير مما يصدق تعريفه اي يوجد في الموضوع عليها اذ الذهن موضوع لها لانه مستغن عنها ولا احتياج اليها بالضرورة وقد كانت من قبل علما وجوهرا

اشكال آخر وهو انه اذا حصلت حقيقة جوهرية في الذهن كانت تلك الحقيقة علما وعرضا فيلزم ان يكون شئ واحد علما ومعلوما وجوهرا وعرضا واذا فرق بين القيام والحصول لا يلزم ذلك لان الحاصل في الذهن غير القائم به فالحاصل معلوم وجوهر والقائم علم وعرض وانت تعلم ان حصول الشئ في الذهن عندهم نفس الحلول فليس من قبيل حصول الشئ في الزمان والمكان الا ترى انهم استدلوا على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها وليس هيهنا امران معلوم احدهما حاصل في الذهن والآخر علم وقائم به لان الامر القائم ان كان نفس المعلوم يعود الاشكال وان كان غيره يلزم ان لا يكون علما لان العلم سبب الانكشاف والشئ اذا حصل بنفسه انكشف ولا حاجة الى ان يحصل ما يغايره ثم ان الاشكال يعم كون الشئ الواحد علما ومعلوما لتحقق المغايرة الاعتبارية بينهما ولا في كونه جوهرا وعرضا لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والعرض موجود في الموضوع كما صرح الشيخ في الٰهيات الشفاء بل الاشكال انما هو في كون الشئ جوهرا وكيفا لانهما مقولتان متباينتان يمتنع صدقهما على شئ واحد

فيلزم ان يكون الشئ الواحد جوهرا وعرضا علما ومعلوما معا وهذا باطل **قوله** اشكال آخر سوى اشكال لزوم كون الذهن حارا وباردا **قوله** واذا فرق الخ هذا تقرير لدفع الاشكال الثاني وحاصله منع الاتحاد بين العلم والعرض بين المعلوم والجوهر توضيحه انا اذا علمنا الشئ الجوهري ففي الذهن امران الحاصل فيه والقائم به فالحاصل في الذهن هي الماهية الجوهرية مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية وهي معلومة منكشفة في الذهن جوهر وان وجدت في الذهن لا كوجود الصفات في موصوفاتها بل كوجود الشئ في زمانه ومكانه والقائم بالذهن هي الماهية الجوهرية من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية ومخالطة بها فهي علم وعرض وصفة للذهن فالجوهر المعلوم شئ آخر والعلم والعرض شئ آخر فلا يلزم كون الشئ الواحد معلوما جوهرا وعلما وعرضا ونقول في مثال ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن يحصل معه بعيد يقوم في الذهن كيفية نفسانية هي العلم بهذا المفهوم وعرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصي ومتشخص بتشخصات ذهنية وموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية وهو كلي ومعلوم وجوهر فانقلت فعلى هذا تغاير العلم والمعلوم بالذات فكيف قيل انهما متحدان بالذات قلت ان العلم قد يطلق على الامر الحاصل في الذهن مسامحة فيقال باتحادهما بالحصول الرفع ان الحاصل في الذهن معلوم وجوهر والقائم به علم وعرض هما متغايران بالذات فلا اشكال **قوله** وانت تعلم الخ ايراد على جواب العلامة القوشجي حاصله ان مبنى جوابه على ان منشأ الاتصاف ليس الا حلول الصفة في الموصوف وهو لا يكون الا في مرتبة القيام دون الحصول فهو فاسد لان الحصول عندهم نفس الحلول فلا يمكن حصول الشئ في الذهن بدون الحلول فيه وليس الحلول فيه كحصول الشئ في الزمان والمكان فيكون الحصول ايضا موجبا للاتصاف فتحقق هو مناط وهو الحلول فيعود الاشكال وانت تعلم ان هذا الايراد في غير محله لان جوابه مبني على امر قد ثبت عنده وهو تغاير الحصول في الذهن للحلول فيه لا يضر في ذلك مخالفتهم **قوله** الا ترى الخ تائيد لكون الحصول نفس الحلول حاصله ان الحكماء استدلوا على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها كما هو مصرح في كتب الحكمة فلو لم يكن الحصول عين الحلول لم يصح الاستدلال ببساطة الحاصل فيها على بساطتها وانت تعلم ان عدم صحة هذا الاستدلال لا يضر العلامة كما نبهناك آنفا **قوله** وليس هيهنا الخ رد على مزعوم العلامة القوشجي من كون الشيئين في الذهن احدهما القائم به والثاني الحاصل فيه **قوله** يعود الاشكال اي لزوم كون الشئ الواحد علما ومعلوما وجوهرا وعرضا **قوله** ولا حاجة الى ان يحصل ما يغايره اي ما يغاير الحاصل لان الامر القائم المغاير للحاصل لا دخل له في الانكشاف فلا يكون علما متعلقا بالمعلوم **قوله** ثم لا اشكال الخ الغرض منه دفع التوهم الناشي من قوله فيكون الشئ الواحد علما ومعلوما وجوهرا وعرضا وهو محال **قوله** لتحقق المغايرة الخ دليل لعدم استحالة كونه علما ومعلوما **قوله** لان الجوهر الخ استدلال على عدم استحالة كونه جوهرا وعرضا **قوله** لتحقق المغايرة الاعتبارية بينهما اي بين العلم والمعلوم فان العلم عبارة عن الشئ من حيث اعتبار اقترانه مع العوارض الذهنية والمعلوم عبارة عن نفس الشئ من حيث هو **قوله** لان الجوهر الخ توضيحه انه لا اشكال في كون الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع كما صرح به الشيخ ابو علي بن سينا والعرض ماهية موجودة في موضوع فالصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن يصدق عليها انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ويصدق عليها تعريف العرض ايضا بهذا المعنى فالعرض بهذا المعنى عام شامل للجوهر والمقولات التسعة الباقية والعرض الذي هو مقابل الجوهر بمعنى آخر وهو ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع **قوله** بل الاشكال تقريره انا اذا تصورنا الجوهر حصل صورته في الذهن فلا يكون الا جوهرا بناء على حصول

لما جرى ذلك المعاصر الصفي الرواتب مدار البغض والكاسير اغد بيده المفلوح قلم التعصب ثم صنيعه الكافية وسماها بالمقالة وعرض الورقات بعد الالزام على العصات فكتبوا عليها تقريظات من الاقاحش والاكاذيب ما كتبوا فمن كان منهم متوسط العدو تكتب البهتان والغيبة باللذايات والالفاظ الغير الصريحة ومن كان منهم لا يبالي بشئ من تحرمات الدين لعقب البهتان والغيبة با ...



بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع ضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات وان الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء فان ماهياتها موجودة بوجود تام يمتنع ان يحصل في اذهاننا واما مفهوماتها الكلية وماهياتها الموجودة بالوجود الظلية فلا يمتنع حصولها في الذهن فليست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا المساوي للهويات عاد الالزام وتم الدليل لزوما والا لم يكن هي اي الهوية حاصلة في هذا معقولة لنا لانا نقول الحاصل في الذهن نفس الماهية التي لتلك الهوية وانه اي ذلك الحاصل ليس مساويا للهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية فتختلفان في الحقيقة والاحكام اي الهويات امور زائدة على الماهيات ثم ذلك الحاصل ماهيتها اي ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية الا ذلك اي

وانا قلت في حله اذا حصل الشيء في الذهن بحيث يصدق عليه ذلك الوصف يحمل ذلك الوصف عليه فيقال انه حاصل في الذهن علم وهذا المحمول ليس نفس الموضوع والا لكان محمولا عليه حال كونه في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل كحمل الكاتب على الانسان فان العلم بحسب الحقيقة ليس نفس الحاصل في الذهن بل عارض له فالعارض كيف يعتد به عليه العروض عرض لكونه موجودا في الموضوع وتابع للموجود الخارجي في الجوهرية والكيفية وغيرهما لا اتحاده معه وبهذا التحقيق ينحل الاشكال المشهور في التصور والتصديق وهو ان المحققين ذهبوا الى انهما مختلفان بحسب الحقيقة واذا تعلق التصور بالتصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم والمعلوم وذلك لان التصور والتصديق قسمان لما هو علم بحسب الحقيقة لا لما يصدق هو عليه انه الهادي الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد **قوله** لان التضاد اه وذلك لان المتضادين شيئان يتعاقبان على محل واحد بيان ذلك ان منشأ الاتصاف هو الوجود العيني يدل ان التضاد من احكامه فلا يرد انا نعلم بالضرورة ان السواد لذاته مناف للبياض فلا يكون اجتماعهما في محل واحد

الاشياء بنفسها في الذهن وهي علم لانه ليس الا المكتسب من صور الموجودات ويعلم من الكيفيات النفسانية فصار الشيء الواحد هو الصورة الجوهرية جوهرا وكيفا مع ان الجوهر والكيف مقولتان متباينتان فصدقهما على شيء واحد ممتنع **قوله** وانا قلت في حله الخ فالحاصل ان الجوهر شيء آخر والكيف شيء آخر لان الجوهر نفس الحاصل في الذهن والكيف صفة وعارضه الذي يعبر عنه بالعلم وهو عرض بالمعنى الاعم سواء كان في الخارج في موضوع اولا في موضوع **قوله** والا اي ان كان هذا المحمول نفس الموضوع لكان محمولا عليه في الخارج وهو باطل لانه لا يقال للعين الخارجي انه علم وذلك ظاهر **قوله** كحمل الكاتب على الانسان التشبيه ليس الا في عدم كون المحمول نفس الموضوع ذاتيا له فلا يرد ان حمل الكاتب على الانسان بالمواطاة وحمل الحالة الادراكية اعني العلم على معروضها ليس كذلك لان حملها على الاعراض الحاصلة في الذهن بسبيل قيام العلم بها وليس كذلك في حمل الكاتب على الانسان **قوله** تابع للموجود الخارجي اي ان كان جوهرا فالعرض الحاصل منه كذلك وان كان كيفا فالحاصل فيه كيف وان كان غيرهما فالحاصل كذلك لكونه تابعا للوجود الخارجي فحاله كحاله واذا كان العلم مغايرا للمعلوم لا يلزم كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا ولا كونه علما ومعلوما معا **قوله** وبهذا التحقيق اي تحقيق ان العلم بحسب الحقيقة ليس نفس الحاصل في الذهن بل عارض له **قوله** ينحل الاشكال حاصل الاشكال على ما قرره المحشي ان التصور والتصديق مختلفان بحسب الحقيقة لانهما نوعان متباينان من الادراك والتصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بالتصديق ايضا فاذا تعلق به يكون التصور علما والتصديق معلوما وقد تقرر عندهم ان العلم والمعلوم متحدان بحسب الذات فيكون التصور متحدا بالتصديق مع انهما كانا متباينين فمبنى هذا الاشكال على ثلاثة امور الاول ان التصور والتصديق متخالفان بحسب الحقيقة والثاني ان التصور يتعلق بكل شيء والثالث ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وتلك الاشكال تقرير آخر ان شئت الاطلاع عليها فارجع الى شروح السلم **قوله** وذلك اي الانحلال بهذا وجه الدفع حاصله ان التصور والتصديق قسمان لما هو علم بحسب الحقيقة وهي الحالة الادراكية وليسا قسمين لما هو معروض العلم والعلم بذلك المعنى اي الحالة الادراكية ليس متحدا مع المعلوم فلا يلزم اتحاد التصور بالتصديق **قوله** والله الهادي الى سبيل الرشاد اي طريق الهداية ومنه العصمة والسداد اي الحفظ من الخطأ والوصول الى منهج الصواب والعجب ان القلب في هذا المقام يضطر ويشتاق الى اخراج المكنونات وابراز الخفيات ولكن لما انه اوعده في صدر الكتاب يخاف ان يقول المؤمن ليس بكذاب **قوله** وذلك الخ دليل تقول الشارح ان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات **قوله** فلا يرد الخ وجه عدم الورود ان التضاد لما كان من احكام الوجود العيني لا يكون

٢٣ فاغلب عادته اذا الف حاشية على الكتاب او رسالة ان لا يعرضها على عالم معاصر وان كان في تلامذة مدرسين في هداية الكثرة وايضا احبابا واصدقاء من غير التلامذة من العلماء ، وذلك لانه وقع في الخلط والكذب بنسبة ذالك الى نفس العبد الضعيف لا الى اخواني من العلماء ، وقد عرفت ان القبول ليس بالتقريظ فكم من حاشية عليها تقاريظ كثيرة بالبلاغات المعجزة كما ليس الكافية لا يلتفت احد من العلماء اليها بل هم يلومون المقرضين على البهتان والكذب على بعض العلماء الاستاذ لهم ١٢ محمد عيسى

عـه اقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق ان القوم اختلفوا فى تعيين مقولة العلم فمن قائل يقول انه من مقولة الاضافة ومنهم من يقول انه من مقولة الكيف وذهب بعضهم الى انه تابع للمعلوم فى المقولة وقد تشبث بعضهم بانه خارج عن المقولات

لا معنى من ان يعنى حصول الهوية فى العقل حصولها بحذف المشخصات ١٢

ما يحصل فى العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم ان لا يكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل فى الذهن نفس ماهية الهوية فقولك هل يساويها هل يساوى الحاصل الهوية اولا ان اردت به انه هل يساوى نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها اولا يتحد كما عرفت وان اردت انه هل يساويها فى الماهية اولا فهو كلام خال عن التحصيل اذ معناه ان ماهية الهوية هل تساوى ماهية الهوية اولا وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية فى اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها فى لوازم الماهية من حيث هى وما ذكرتم امتناعه هو الحكم الخارجى

قوله وبالجملة الخ تفصيل المقام ان ههنا ثلث اعتبارات الاول اعتبار الشئ من حيث هو والثانى اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية والثالث اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الذهنية فالشئ من حيث هو معلوم بالذات لحصوله حقيقة فى الذهن وموجود فى الخارج والذهن معا لحصوله فى الخارج بنفسه وفى الذهن بصورته والشئ من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض لتحقق العلم عند انتفائه وموجود فى الخارج فقط لترتب الآثار الخارجية دون الذهنية عليه والشئ المقترن بالعوارض الذهنية علم لكونه صورة ذهنية للاعتبار الاول موجود خارجى لترتب الآثار الخارجية عليه اتصاف الذهن به اتصافا انضماميا وحصوله فى الذهن بنفسه لا بصورته

اجتماعهما فى الذهن محال لانهما ليسا متضادين فيه **قوله** ان ههنا اى فى مقام الوجود الذهنى **قوله** من حيث هو اى مع قطع النظر عن العوارض فهذه الحيثية اطلاقية لا تقييدية فلا ينافى اختلاطه بالعوارض فى الاعتبارات الأخر **قوله** الثانى اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية فالحيثية فى هذا الاعتبار وما بعده تقييدية معتبرة فى العنوان **قوله** بصورته اى صورته العلمية التى هى منشأ الانكشاف ويمكن ان يراد بالصورة ما يقابل العين فيشمل الوجود الظلى كما سيأتى من ان الاشياء فى الذهن تسمى صورا لعدم ترتب الآثار الخارجية عليها ما كذا فى حواشى تعاليق **قوله** موجود فى الخارج عن المشاعر لكن فى ضمن المختلط بالعوارض وكذا فى الذهن لكن الذهن قادر على تجريده فى بعض المراتب **قوله** لحصوله دليل على وجود الشئ من حيث هو فى الخارج والذهن وحاصله ان الشئ من حيث هو موجود فى الخارج بالمعنى الاخص فهذا غير صورته التى تكون مبدء الانكشاف كما فى الذهن وفى الذهن بصورته الحاصلة وبهذا اندفع ما توهم ان الشئ من حيث هو لا يوجد فى الخارج عن المشاعر الا بعروض العوارض المعينة له فكيف يصح قول المحشى لحصوله فى الخارج بنفسه فان قلت لا ينطبق الدليل على المدعى لان المدعى انه موجود فى الخارج والدليل انه حاصل فيه قلنا الوجود والحصول مترادفان وتبديل اللفظ تنبيه عليه **قوله** معلوم بالعرض لان المعلوم بالذات الشئ من حيث هو **قوله** لتحقق العلم عند انتفائه اى انتفاء الشئ الخارجى فلو كان معلوما بالذات لزم من انتفائه انتفاء العلم اذ هو صفة ذات اضافة لا بد فى تحققه من تحقق المعلوم فاذا انتفى الشئ الخارجى انتفى العلم مع انه ليس كذلك اذ كثيرا ما ينعدم الشئ فى الخارج ويبقى علمه فلا يكون الشئ الخارجى حينئذ الا معلوما بالعرض واورد عليه ان انعدام المعلوم الخارجى انما هو عن الزمان اللاحق لا عن زمانه ولا عن الدهر فلا يكون منتفيا بالكلية حتى يلزم من انتفائه انتفاؤه بالكلية واجيب بان هذا التحقيق على مذهب المتكلمين ويؤيده جعل العلم صفة ذات اضافة فى بعض حواشيه ولا يخفى ان الزمان عندهم امر موهوم وهم لا يثبتون الدهر وراءه مع انه لا يضر بالمطلوب لجواز ان يستدل عليه بالعلم مع قطع النظر عن كونه موجودا فى الخارج فتدبر **قوله** لترتب الآثار الخارجية كالاحراق والاضاءة والتركيب وغير ذلك **قوله** دون الذهنية كالهم والسرور **قوله** والشئ المقترن بالعوارض الذهنية علم الخ لا يخفى عليك انه مناف لما حققه آنفا من كون العلم عارضا للحاصل فى الذهن وكونه كيفا **قوله** علم اى علم حصولى **قوله** لكونه صورة الخ اى لكون الشئ من حيث الاقتران بالعوارض الذهنية صورة ذهنية للاعتبار الاول اى الشئ من حيث هو فاللام الجارة فى قوله لكونه صورة متعلق بالعلم وفى قوله للاعتبار الاول بقوله صورة ذهنية **قوله** لترتب الآثار الخارجية عليه وهى الانكشاف والانشراح وهذا دليل على كون الشئ من حيث العوارض الذهنية موجودا فى الخارج **قوله** لاتصاف الذهن به الخ دليل آخر على كون ذلك الشئ موجودا فى الخارج وحاصله ان النفس متصف بذلك الشئ اتصافا انضماميا ولا بد فيه من وجود الحاشيتين فى ظرف الاتصاف والنفس موجود فى الخارج فيكون الشئ المنضم معه ايضا موجودا فيه **قوله** وحصوله فى الذهن بنفسه دليل آخر على كونه موجودا فى الخارج وحاصله ان هذا الشئ حاصل بنفسه لا بصورته كما هو ظاهر والحاصل بنفسه موجود خارجى فهذا الموجود اعنى الشئ المقترن بالعوارض الذهنية يكون موجودا خارجيا

المقصد الرابع فى الوجود الذهنى

فالعلم والمعلوم في العلم الحصولي يتحدان بالذات ويتغايران بالاعتبار كما انهما في العلم الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا ومن زعم ان التغاير بينهما في العلم الحصولي بحسب الذات حيث قال العلم مجموع المعروض مع العوارض الذهنية والمعلوم معروض فقط فيلزم عليه ان لا يكون الحقيقة العلمية حقيقة محصلة لما تقرر عندهم ان التركيب الحقيقي لا يحصل من تركيب الجوهر والعرض ومن ظن ان التغاير بينهما في العلم الحضوري بحسب الاعتبار حيث قال ان التغاير بينهما اعتباري

وفيه ان الحصول بنفسه مطلقا لا يوجب كون الشيء موجودا خارجيا اذ لا بد فيه من عدم مدخلية الوجود الذهني فيها ليس كذلك قوله فالعلم والمعلوم الخ تفريع على ما سبق من كون الشيء من حيث هو معلوما والشيء مع العوارض الذهنية علما وتوضيحه انه اذا كان المعلوم في العلم الحصولي هو الصورة من حيث هي العين الخارجي ظهر لك ان العلم والمعلوم متحدان فيه ذاتا لان الشيء من حيث هو معلوم ومن حيث القيام بالذهن والاكتناف بعوارضه علم فلا فرق بينهما الا بالاعتبار وفي العلم الحضوري العلم والمعلوم متحدان ذاتا واعتبارا الا انه ليس للعلم فيها اعتبار سوى اعتبار المعلوم فهما متحدان اعتبارا ايضا قوله في العلم الحصولي الخ اعلم ان العلم على قسمين لانه لا يخلو اما ان يكون الصورة العلمية غير الصورة الخارجية بالاعتبار او لا بل يكون عينها الاول هو العلم الحصولي كعلم زيد اذ لا يكفي في علمه حضور زيد بل لا بد من الصورة الحاصلة منه وهي مغايرة اعتبارا والثاني هو العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها وعلم الصورة العلمية اذ يكفي فيه حضورها للنفس مع الصورة العلمية فقط قوله ومن زعم الخ الزاعم الفاضل ميرزاجان الباغنوي الشيرازي قدس سره ومن زعم الزاعم السيد الشريف فقد زعم انه قوله ان التغاير بينهما حاصل الزعم ان العلم الحصولي عبارة عن مجموع العارض والمعروض والمعلوم عن المعروض فقط فيكون العلم كلا والمعلوم جزءا والجزء مغاير للكل بالذات فالمعلوم مغاير للعلم بالذات قوله يلزم عليه اي على هذا الزعم ونداركه عليه اصلا انا نعلم قطعا ان العلم حقيقة محصلة من دون اعتبار المعتبر فلو كان مصداق العلم مركبا من العارض والمعروض لزم كونه امرا اعتباريا وعدم كونه حقيقة محصلة لان الصورة الذهنية في مرتبة المعلوم قد تكون جوهرا والعوارض من مقولة اخرى من مقولات الاعراض فلو تركب العلم منهما لزم تركب العلم المتعلق بالجوهر من الجوهر والعرض والمركب منهما حقيقة اعتبارية فان قلت لا يلزم في كون العلم حقيقة اعتبارية تركبه من الجوهر والعرض لجواز ان يكون تركيبه من مقولات اخر متباينة فتكون حقيقة اعتبارية فاي فائدة في تقييد المحشي لان التركيب الحقيقي لا يحصل من تركيب الجوهر والعرض قلت حديث التركيب من الجوهر والعرض وقع تمثيلا اذ المقصود ان المعلوم من مقولة والعوارض من مقولة اخرى والمركب من مقولات مختلفة يكون امرا اعتباريا فان التركيب الحقيقي من المقولات المتباينة باطل وقد اختلف في التركيب الحقيقي من الجوهر والعرض بل من مقولات متباينة اخرى فجوزه الاشراقيون ومنعه المشاؤون وليس للمشائين دليل عليه انما حكموا به استبعادا لان المقولات في غاية الخلاف ولا بد في التركيب من مناسبة بين الاجزاء وهو شعر بكذا في حاشية بحر العلوم نور الله مرقده اقول ان شئت التفصيل في هذا الباب فارجع الى كتب الحكمة قوله من تركيب الجوهر والعرض اقول هذا اظهر الفساد لان مدار التركيب الحقيقي ومناطه على كون الاجزاء مفتقرة فيما بينها وذلك التركيب اشد افتقارا من تركيب الجوهرين كما لا يخفى قوله ومن ظن ان التغاير الخ الظان هو المحقق الطوسي وغيره وتفصيل المقام ان الامام الرازي رحمه الله اعترض على كون العلم والعالم والمعلوم متحدا بالذات في العلم الحضوري بان حضور شيء عند شيء نسبة فلا بد من تغاير المنتسبين اعني العلم والعالم فكيف يتحدان واجاب عنه المحقق الطوسي بان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة فالشيء الواحد من حيث انه هوية مجردة حاضرة عندها الهوية المجردة الاخرى عالم ومن حيث انها هوية مجردة حضرت عند الهوية الاخرى معلوم فما اشتهر من الاتحاد بين العالم والمعلوم في العلم الحضوري ليس المراد منه الاتحاد بالذات والاعتبار كليهما حتى يرد عليه ما اورد الامام بل التغاير بينهما كالتغاير بين المعالج بالكسر والمعالج بالفتح فان الذات الواحدة اعني النفس من حيث ان لها قوة فعلية معالج بالكسر ومن حيث ان لها قوة انفعالية معالج بالفتح ولما كان المحشي غير راض من هذا الجواب رد عليه بقوله فقد اشتبه فان قلت ان ما ذكره يدل على ان المحقق الطوسي قائل بكون العالم والمعلوم متغايرين بالاعتبار ولم يثبت منه ان العلم والمعلوم متغايران بالاعتبار حتى يرد عليه ما اورده المحشي قلت لما صرح المحقق بالتغاير بين العالم والمعلوم علم منه ضمنا انه قائل بالتغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم ايضا بناء على ان ما به التغاير هو وجود الحيثيتين حاصل فيما نحن بصدده فان قلت لما كان جواب المحقق غير مرضي عند المحشي فاي جواب لايراد الامام قلت جوابا بان كون الحضور بهذا المعنى الذي ذكره الامام غير مسلم فانه لما قيل بعينية العلم للعالم والمعلوم مع كونه مصدرا في الظاهر فاي تحرج في تجريد معنى الحضور

الفصل الرابع في الوجود الذهني

كتغاير للعالج والمعالج فقد اشتبه عليه التغاير الذي هو مصداق تحققهما بالتغاير الذي هو بعد تحققهما فانه لو كان بينهما تغاير سابقا كان العلم الحضوري صورة منتزعة من المعلوم وكان علما حصوليا قال الشيخ في التعليقات ان وجد اثر من ذاتي في ذاتي كنت ادرك ذاتي كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجوده لي واذا كان وجودي لي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي

غير المغني المصدر وما اجيب بان الحضور عبارة عن عدم الغيبوبة فمولا يستدعي وجود الطرفين فضلا عن التغاير مخدوش بان الغيبوبة عدم الحضور فلو كان الحضور عبارة عن عدم الغيبوبة يلزم الدور مع ان تعقل الحضور يمكن بدون الغيبوبة ولعل قوله فتامل اشارة اليه فافهم **قوله** لتغاير العالج بالكسر للعالج بالفتح في الامراض النفسانية كالحسد والكبر والجبن وانما قيدنا بها لان من يعالج الامراض البدنية فالمعالج نفسه بالكسر والمعالج بدنه بالفتح وهما متغايران ذاتا **قوله** فقد اشتبه عليه اي على هذا الفاضل وهذا رد عليه توضيحه بحيث ينكشف به المرام ان التغاير بين العالج والمعالج يجب لمصداق فان مصداق العالج بالكسر من يعالج غيره ولو اعتبارا فلا يتحقق العالج بالكسر الا اذا تحقق هذا المصداق ومصداق المعالج بالفتح من تقبل العلاج من الغير ولو اعتبارا فلا تحقق العالج بالفتح الا اذا تحقق هذا المصداق فالمصداقان متغايران وان اتفق اتحادهما في علاج الشخص نفسه لكن بتعقل بلاحظ في تحققهما التغاير بين مصداقيهما فهذا التغاير مصداق تحققهما ويوجد قبل تحققهما بخلاف العلم الحضوري فان التغاير بين العلم والمعلوم فيه بعد تحققهما فانه لو كان بينهما تغاير من السابق اي قبل التحقق لكان العلم الحضوري صورة منتزعة من المعلوم وصار علما حصوليا فظن ان التغاير في العلم الحضوري كالعالج والمعالج فاشتبه عليه التغاير الذي هو مصداق التحقق كما في العالج والمعالج بالتغاير الذي هو بعد التحقق كما في العلم الحضوري ولم يفرق بين التغايرين وزعم ان احدهما عين الآخر مع انه ليس كذلك هذا غاية التفصيل لكلام المحشي **قوله** قال الشيخ في التعليقات هذا تائيد لعدم التغاير بين العلم والمعلوم في العلم الحضوري لا بالذات ولا بالاعتبار ولما كانت هذه العبارة معقدة فنفصلها اولا ونقول ان قوله ان وجد على صيغة المجهول اثر مفعول ما لم يسم فاعله اي صورة من ذاتي لفظ الذات ههنا وفي قوله في ذاتي ولذاتي وسوى ذاتي مضاف الى ياء المتكلم كنت ادرك ذاتي جزاء للشرط مع متعلقاته وهي كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي وفي بعض النسخ لا يوجد الموصول مع الصلة تاثير في ادراكي لذاتي بوجه من الوجوه الا بسبب وجوده لي اذا كان وجودي لي شرط جزاؤه لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر بالتشديد باد غام ياء الكلمة في ياء النسبة سوى ذاتي ثم نبين حاصلها ثانيا ونقول حاصلها ان علم النفس بذاتها حضوري ليس بحصولي ولا تغاير فيه بين العالم والمعلوم والعلم اذ لو كان ذلك العلم حصوليا لحصل الاثر اي الصورة من ذاتي في ذاتي الذي ادرك بسبب تلك الاثر اي الصورة ذاتي واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه الملازمة فلان العلم الحصولي يكون بحصول صورة المعلوم في العالم كما اذا علمت زيدا يحصل منه صورة وادركت زيدا بتلك الصورة ادراكا حصوليا واما بطلان اللازم فما قال الشيخ بقوله ان وجد وحصل اثر اي صورة مني اي من ذاتي حين ادراكي لذاتي كنت ادرك ذاتي من جهة حصول صورة ذاتي في ذاتي كما ادرك شيئا آخر غائبا عني في الواقع بان يوجد اي يحصل منه اي من ذلك الشيء الغائب المطلوب ادراكه اثر صورة في ذاتي ولما كان المتوهم ان يتوهم من هذا الكلام انه يمكن ادراك ذاتي كادراك شيء آخر فدفعه مصدرا بلكن الاستدراكية بقوله ولكن ليس لوجود الاثر اي الصورة الذي ادركت منها اي بسبب تلك الاثر ذاتي على تقدير وجدانه مني تاثير ودخل في الواقع في ادراكي لذاتي الا بسبب انه يكون ذلك الاثر اي الصورة المتحدة مع ذي الاثر وسيلة وآلة للكون وجودي لي وحضوري عندي واذا كان وجودي لي وحضوري عندي بالاصالة بدون حاجة الى وجود الاثر اي الصورة وحضوره لامتناع غيبوبة الشيء عن نفسه لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد ويحصل اثر آخر اي صورة مني في اي في نفسي سوى في اي في نفسي ذاتي عند ذاتي بلا احتياج الى حصول الاثر بدون الاحتياج اليه لما هو في انكشاف ما لا يكون حاضرا او من صفات الحاضر كذا افاد استاذ الاستاذ نور الله مرقده ثم تم وجه التائيد ثالثا بان المستفاد من كلام الشيخ ان في العلم الحضوري المعلوم بنفسه يكون حاضرا عند العالم وهو مناط الانكشاف فيه لا غيره فيكون العلم والمعلوم فيه متحدان بالذات وبالاعتبار كما زعمه المحقق الطوسي من اتحادهما ذاتا وتغايرهما اعتبارا وان شئت التفصيل في هذا المقام فارجع الى حواشي المحشي الماجدة على الرسالة القطبية وما ذكرناه كاف لاستحلال المرام

رسالة كشف الغطاء عن عصمة الانبياء
۷ البيانات الصادقة في احوال الوهابية
۸ حاشية على اصول الشاشي ۹ حاشية على مسلم الثبوت
۱۰ حاشية على السراجي في الميراث
۱۱ حاشية على خلاصة الحساب
۱۲ حاشية على هداية النافع
۱۳ حاشية على حرز اهدا امور عامه
۱۴ حاشية على ورقات الهداية
۱۵ حاشية على تسمية النحو

المقصد الرابع في الوجود الذهني

۱۶ حاشية على ... النحو
۱۷ حاشية على الكافية
۱۸ حاشية على عبد الغفور
۱۹ حاشية على المطول
۲۰ حاشية على تحرير اقليدس
۲۱ حاشية على هداية الحكمة
۲۲ حاشية على شرح الصدر الشيرازي
۲۳ شرح للكافية لابن الحاجب فيه دفع مفصل لكواذب المنالب وبيان لواذب مضطربة
۲۴ حاشية على ايساغوجي ۲۵ حاشية على شرح السيد على ايساغوجي
۲۶ حاشية على بديع الميزان
۲۷ حاشية على القطبي
۲۸ حاشية على ثلثيا شرح سلم ۲۹ حاشية على الجلال

۳۷ حاشية على مراح الارواح ۳۸ حاشية على المختصر الثاني ۳۹ حاشية على تلخيص المفتاح

۴۰ حاشية على شرح السلم للقاضي محمد مبارك



لان منشأه الوجود العيني فتعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن وتضاعيز البرودة وعيز الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم ازل كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالي يكفينا ولا حاجة لنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن **تمت**

قوله لان منشأه اه لعل اراد بالوجود العيني ما يشمل كون الموصوف في ظرف ما بحيث يصح انتزاع الوصف عنه فلا يشكل بلوازم الماهية لان منشأها الاعتبار **تمت**

قوله لعل اراد الخ تفصيل المقام ان الفاضل ميرزاجان اعترض على هذا الجواب الذي ذكره المص فقال لان يتمسك المستدل بالامتناع وغيره من المعقولات الثانية ولوازم الماهية وقال يلزم ان يكون الذهن ممتنعا عند تصور الامتناع ويلزم اتصافه بالنقيضين عند تصور العمى اللاعمى فرفع الجواب اذ لا يمكن ان يقال الممتنع الخ فيه الامتناع بالوجود الخارجي التناقض كان من لوازم الوجود الخارجي للنقيضين انتهى فقصد المحشي المحقق الجواب عنه وقال لعل اراد الخ حاصله ان هذا الايراد مندفع ولا اشكال لان المراد بالوجود الخارجي ما يشمل كون الموصوف في ظرف بحيث يصح انتزاع الوصف عنه فيشمل لوازم الماهية والامتناع كوجود الزوجية للاربعة ووجود الامتناع للممتنع فيقال كون الزوج والممتنع بحيث يصح انتزاع الزوجية والامتناع منهما انما هو بحسب الوجود العيني لا بحسب الوجود الذهني حتى يلزم اتصاف الذهن بهما وهذا ظاهر وفيه ان الزوجية ليست متحققة بالوجود العيني والا لكانت من لوازم الماهية والامتناع مفهوم عدمي اعتباري لا يمكن انتزاعه من المنشأ بحسب الخارج اصلا فتامل فانه دقيق حقيق بالتامل **وليكن** هذا اخر ما قصدنا ايراده في هذه العجالة لشرح كلام السيد الزاهد على شرح المواقف المامول من الطالبين ان وجدوا فيه خطاء ان يصلحوه بشرط الدارة والفطن اللائق والمرجو من الكملة ان يتلقوه بالقبول والمسئول من الله تعالى ان يعصمني من سهام الطعن ويخلصني من آفات الزمن وان يجعله مقبولا في الافاق والاطراف والامصار والاكناف ويبقيه تذكرة مني للمتذكرين وتبصرة للمتبصرين والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله اشرف البريات واله المنتجبين واصحابه اجمعين ٥

تمت

خاتمة الطبع الحمد لله على الاتمام والصلوة والسلام على خير الانام وآله واصحابه الكرام الى يوم القيام كه اين كتاب ناياب بطرز جديد واسلوب غريب مع ديگر رسائل نادره براى درس طلبه جمع گرديده اول آن فن امور عامه شرح مواقف در لسنح وزير آن بخط جلى شيد و نستعليق حاشيه ميرزاهد امور عامه مع منهيات آنها و بعدش حاشيه وحيديه جديد بران و بر حاشيه تحتى شرح مواقف حاشيه زاهديه از شروح وحواشى بطرز جديد متعدده باقتباس جبال اسامى آنها مع رموز هر يك بر حاشيه بهمين نحو مرقوم گشته تصحيح و محنت و جانفشانى كثير عالم علوم خفى وجلى جناب مولوى سيد محمد معشوق على نور الله قبره بنوره الازلى در سنه باراول در همين مطبع منطبع گشته نور افزاى چشم طالبان گرديده الحال چونكه باعث انقضاى مدت مديد اين كتاب عنقاصفت ناپديد بود لهذا باردوم بتاريخ ٢٨ ماه دسمبر سنه ع مطابق ٢٢ رجب يوم پنجشنبه مثل مطبوع سابق

در مطبع علوى لكهنو باهتمام احقر انام سيد محمد عابد على سلمه الله الولى حليه طبع پوشيد